Mainzer Beiträge zur
Kulturanthropologie / Volkskunde

WAXMANN

Mirko Uhlig

Schamanische Sinnentwürfe?

Empirische Annäherungen an eine alternative Kulturtechnik in der Eifel der Gegenwart

Mainzer Beiträge zur Kulturanthropologie / Volkskunde

herausgegeben von
der Gesellschaft für Volkskunde in Rheinland-Pfalz e. V.

Band 13

Waxmann 2016
Münster • New York

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

Mirko Uhlig

Schamanische Sinnentwürfe?

Empirische Annäherungen an eine alternative Kulturtechnik in der Eifel der Gegenwart

Waxmann 2016
Münster • New York

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um eine für den Druck geringfügig überarbeitete Fassung einer Dissertation, die am 25. August 2015 unter dem Titel „Schamanische Sinnentwürfe? Empirische Annäherungen an Formen des Gegenwartsschamanismus in der Eifel“ im Fachbereich 05 (Philosophie & Philologie) der Johannes Gutenberg-Universität Mainz eingereicht und am 29. Oktober 2015 verteidigt wurde.

Der Druck wurde gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft, die Gesellschaft für Volkskunde in Rheinland-Pfalz e. V. sowie die Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Mainzer Beiträge zur Kulturanthropologie / Volkskunde, Band 13

ISSN 1864-6387
Print-ISBN 978-3-8309-3502-5
E-Book-ISBN 978-3-8309-8502-0

© Waxmann Verlag GmbH, Münster 2016

www.waxmann.com
info@waxmann.com

Umschlaggestaltung: Pleßmann Design, Ascheberg
Umschlagbild: Teilnehmer einer sog. Schwitzhüttenzeremonie, wie sie die tags zuvor genutzten Decken wieder vom Holzgerüst entfernen. Die Beschreibung der Zusammenkunft findet sich im Kap. 3.3.3 dieses Buches. © Mirko Uhlig
Vignette: Gerüst einer Schwitzhütte, dahinter ein Tipi. Vgl. Kap. 2.18. © Mirko Uhlig
Druck: Těšínská Tiskárna, Tschechien

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier,
säurefrei gemäß ISO 9706

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise, verboten.
Kein Teil dieses Werkes darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

Inhalt

1	Hinführung	9
1.1	Kenntnisnahme & Schamanismusbilder	9
1.2	Erkenntnisinteresse	16
1.3	Schamanismus als Fund oder Erfindung? Versuch einer forschungsgeschichtlichen Konturierung	18
1.3.1	Objektivismus contra Konstruktivismus?	19
1.3.2	Stationen der Rezeption I – 17. bis 19. Jahrhundert	25
1.3.3	Stationen der Rezeption II – Ende 19. Jahrhundert bis Gegenwart	28
1.3.4	„Eliadisierung“ der Schamanenfigur?	31
1.3.5	Zur Verwendung des Begriffes „Gegenwartsschamanismus“	37
1.4	Vorarbeiten & assoziierte Forschungsrichtungen	38
1.5	Anmerkungen zum methodischen Vorgehen	42
1.6	Vom Makel zur Marke? Notizen zum Untersuchungsraum Eifel	48
1.6.1	„Hier grunzt Konzert das wilde Schwein“ – Die Eifel als prekäre Peripherie?	49
1.6.2	Geburt einer Tourismusregion	53
1.6.3	„Entleerungsgebiete“?	58
1.6.4	Die Eifel als „magischer“ Ort?	59
1.7	Darstellungsweise	63
1.8	Darstellungsgrenzen?	65
1.9	Überlegungen zum „paradigmatischen Hintergrundrauschen“	69
2	Ausführungen I – Ratgeber	73
2.1	Bert Lenzen (*1951) (08.06.2011)	74
2.2	Maria (*1964) I (01.09.2011, 12.09.2011 & 28.08.2012)	114
2.3	Robert (*1965) I (26.09.2011, 15.02.2012 & 11.04.2014)	144
2.4	Maria II – Eine Einladung zum Schwitzhüttenritual (15.10.2011)	163
2.5	Robert II – „Für alle meine Verwandten, die mich lieben!“ Nackte Ethnographie und schweißtreibendes „Versagen“ (30.12.2011)	170

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

2.6 Der 30. Dezember als Zäsur.
Zwischenbemerkung zum Gehemmtsein in der Feldforschungsphase 182
2.7 Robert III – Dialogische Deutungsversuche und ein Ritualresümee
(15.02.2012) 184
2.8 Verteilerzentren? 204
2.9 Michaela (*1961)
(28.08.2011 & 09.09.2011) 206
2.10 Dorit (*1954)
(27.01.2012) 244
2.11 Gerd (*1938)
(16.02.2012) 283
2.12 Verena Seegers (*1960) I
(17.07.2012) 311
2.13 Verena Seegers II – Eindrücke einer Familienaufstellung
(11.08.2012) 332
2.14 Verena Seegers III – Nachbesprechung
(18.09.2012) 339
2.15 Schamanisches Reisen – Ein Intermezzo
(April & Mai 2012) 354
2.16 Der Wunsch nach Gemeinschaft – Eindrücke einer Messe
(30.11.2013 & 01.12.2013) 361
2.17 Alexander (*1959)
(16.12.2013) 371
2.18 Robert IV – Bilanz eines Grenzgängers
(31.10.2013, 11.04.2014, 25. & 27.02.2015) 395

3 Ausführungen II – Ratsuchende, Hilfesuchende & Interessierte 407
3.1 Bernd (*1967)
(06.11.2013) 407
3.2 Georg (*1968)
(25.01.2012 & 10.02.2015) 418
3.3 Julia & Dirk
(10.03.2013, 23. & 24.03.2013) 443
3.3.1 Interviewteil Dirk 445
3.3.2 Interviewteil Julia 457
3.3.3 Ein gemeinsames Schwitzhüttenwochenende 466

4 Zusammenführung 478
4.1 Deutungssinn? Erste Vorbemerkung 478
4.2 Deutungsgrenzen? Zweite Vorbemerkung 479
4.3 Projekt zur Schulung von Demut & Hingabe? 483
4.4 Allverbundenheit – Gemeinschaft & Gemeinschaftspflichten? 491

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

4.5 Folge einer therapeutischen Unterversorgung? 498
4.6 Vertrauen 506
4.7 Inseln & Oasen? 507
4.8 Diffusion I – Mimesis III? 510
4.9 Diffusion II – Eifeloasen? 512
4.10 Geschichte & Gebrauch 513
4.11 Wahrhaftigkeit, Kultur & Ethnozentrismus 515
4.12 Rationalisierung & Abgrenzung? 517
4.13 Ausblick 521

5 Literatur 524

6 Quellen & von den Gesprächspartnern rezipierte Literatur 554

7 Internetquellen 556

Danksagung 558

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

1 Hinführung

1.1 Kenntnisnahme & Schamanismusbilder

Einer verbreiteten, und genau genommen bürgerlichen, Vorstellung nach sei es der Zustand des Staunens, welcher Menschen zur systematischen Ergründung der sie umgebenden und bedingenden Geschehnisse antreibt. So resümiert etwa Hermann Bausinger,

> „dass man mehr oder weniger zufällig auf etwas stößt, das man dann näher verfolgen will, und dass man sich danach erst genauer umsieht. […] [D]ie bunte Landschaft, in der man sich als Kulturwissenschaftler bewegt, führt auch dazu, dass man immer wieder zufällig über Dinge und Zusammenhänge stolpert, mit denen sich ein Problem auftut, dem man mit Interesse nachgeht. Und man könnte statt Zufälligkeit natürlich auch Intuition sagen, so etwas wie eine vorwegnehmende analytische Durchdringung des Gegenstands.“ (Bausinger 2006, 67)

Besieht man es genauer, entsteht diese zunächst unverdächtige und wohl auch sympathisch-kindlich anmutende Explorationslust doch aus einer Kontrasterfahrung heraus (vgl. Janich 2000, 101); aus einer mehr oder minder nachhaltigen Irritation der eigenen vertrauten Alltagswelt – und ist demnach grundsätzlich nicht frei von Vorurteilen, oder, um es weniger negativ klingen zu lassen, von vorläufigen Urteilen, mit denen wohl jegliches wissenschaftliche Arbeiten beginnt. Dass Vorurteile aber *Ausgangspunkte* und nicht *Ergebnisse* der Forschung sein sollten, versteht sich, wie ich meine, von selbst. Aus allgemeinen erkenntnistheoretischen Erwägungen erscheint es also wenig plausibel, anzunehmen, man begebe sich als Vertreter einer Erfahrungswissenschaft von Alltagserfahrungen – wie das Fach Volkskunde in diesem Buch verstanden wird – gleich einem unbeschriebenen Blatt und ohne selbst Impulse zu geben in den zwischenmenschlichen Austausch.

Auch mein Erkenntnisinteresse kam durch das Erleben von Gegensätzen im Wechselspiel mit zunächst klar umrissenen Vorstellungen (und deren Störungen) im eigenen Alltag zustande. Wiewohl dies für viele wissenschaftliche Disziplinen noch längst kein Grund sein muss, aktiv zu werden, beginnt nicht selten aufgrund eben solch einer unmittelbar erfahrbaren Verunsicherung im eigenen Nahbereich das erste volkskundliche Tasten und Fragen. Über den konkreten Forschungsgegenstand am Forscherlebensrand „stolperte“ ich aufgrund drei voneinander unabhängiger Begebenheiten in meinem sozialen Umfeld:

1. Mitte 2010 empfahl mir eine damalige Arbeitskollegin in Bonn, ich solle mich hinsichtlich meiner ins Stocken geratenen Themenfindung für ein Promotionsprojekt doch einmal „den Schamanen“ in der Eifel zuwenden. Da würden sich doch bestimmt verwertbare Schnittmengen zwischen volkskundlicher Religiositäts- und

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

Gesundheitsforschung ergeben, zwei Felder, mit denen ich zu jenem Zeitpunkt durch andere Projekte beschäftigt war. Wenn aus meiner Arbeit dann doch nichts würde, so der abschließende und witzig gemeinte Rat, könne ich ja immerhin das gesammelte Knowhow für die Etablierung eigener und vor allem wirtschaftlich rentabler Trommelworkshops nutzen.

2. Kurz nachdem ich über die „Eifel-Schamanen“ in Kenntnis gesetzt worden war, versetzte mich eine gute Freundin in Verblüffung, berichtete sie mir eher beiläufig von der Tatsache, ihre – ebenfalls in der Eifel lebende – Mutter ließe sich bisweilen von einer Person, die in den familiären Erzählungen als „Schamane“ kursiere, die Zukunft weißsagen.

Die nun folgende dritte Anregung mag im Vergleich zu den zwei vorhergehenden etwas breitgetreten wirken. Allerdings verweist sie auf einen wichtigen Faktor für die alltägliche Urteilsfindung: die literarische Darstellung.

3. Als ich einem knapp 30 Jahre älteren und ebenfalls in der Eifel lebenden Verwandten, ein ehemaliger Gymnasiallehrer, von den eben beschriebenen Eindrücken erzählte, eröffnete er mir im Gegenzug, wie er Anfang der 1980er-Jahre das Buch „Ein Leben für die Eskimo“ des Journalisten Hans Bauer gelesen habe – ein Werk aus den 1960er-Jahren über die populären Grönlandexpeditionen des Polarforschers Knud Rasmussen (1879–1933). In diesem Überblick für Laien wird ein indigener Geisterglaube skizziert und die mit ihm verbundenen Rituale als vor allem diesseitig wirkende und notwendige Systeme zur gemeinschaftlichen Bewältigung des „arktische[n] Alltag[s]“ erklärt (Bauer 1960, 51) – und gleichsam für eine eher skeptische Leserschaft rationalisiert. Sogenannte „Geisterbeschwörer“ (Bauer 1960, 57) würden als Vermittler zwischen ihrer sozialen Gruppe und jenseitigen Kräften fungieren. Zwar bekämpften besagte Geisterbeschwörer auch feindlich gesinnte Wesen, hielten Beschwörungen und Heilungsrituale ab, müssten aber ebenso eine zum tatsächlichen Nahrungsbedarf ausgewogene Jagd auf den örtlichen Tierbestand überwachen, kämen somit einer für die Gemeinschaft existenziellen Aufgabe nach.

Der von Hans Bauer beschriebene arktische Jenseitsglaube jedenfalls, so die Einschätzungen des Autors sowie auch meines Verwandten, sei vorrangig auf die bedürfnisbewältigenden Strategien der Inuit abgestimmt und deshalb kein aus der Zeit gefallener irrationaler „Überbau“. Dieser systemische Erklärungsansatz, nach dem eine „natürliche“ Umwelt menschliches Denken und Handeln bedingt (determiniert, einschränkt oder ermöglicht), ist alt (Stichwort: „Anlage-Umwelt-Problem“) und hat in den zuständigen Disziplinen unterschiedliche Denkweisen und Erklärungsmodelle geprägt (vgl. Malinowski 1975 [1944]; Oerter ^{4}1998 [1982], 85 ff.; Bargatzky 1986; Brednich, Schneider & Werner 2001; Wilson 2013).

Aufgrund der Zielsetzung, eine Zusammenfassung von Reiseberichten für eine große und nicht notwendigerweise fachlich informierte Leserschaft zu schreiben, kann Bauer nicht mehr leisten als einen, wenn auch wohlwollend angefertigten, Holzschnitt „erdverbundener“ Menschen. In deren Lebenswelt erscheine ein intellektuelles Grübeln über den Sinn des Daseins als nicht passend, da funktions- und

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

somit sinnlos: „Das Leben spielt sich […] nicht in Reflexionen ab. Es geht nicht um Theorien, sondern um Fleisch“ (Bauer 1960, 63). Diese markigen Worte ließen bei meinem atheistisch und konsumkritisch eingestellten Verwandten die Überlegung aufkommen, ob unser ständiges, und ihm durchaus vertrautes, Infragestellen der eigenen Ziele und Zwecke nicht als das dekadente Produkt einer „Überflussgesellschaft“ begriffen werden könne beziehungsweise müsse.

Dass es sich bei dem von Bauer beschriebenen Komplex aber überhaupt um einen dezidiert schamanischen handeln müsse – in dem zitierten Kapitel fällt nämlich an keiner Stelle der Begriff[1] –, sei meinem Verwandten erst durch die nachträgliche Lektüre von Andreas Lommels „Schamanen und Medizinmänner“ ([2]1980 [1965]) sowie Mircea Eliades „Schamanismus und archaische Ekstasetechnik“ (1975 [1951]) deutlich geworden; zwei Bücher, auf die mein Verwandter aber erst einige Zeit später durch sein damaliges Interesse am „Zen-Buddhismus“ aufmerksam wurde.

Dass mir „Schamanisches“ nun in drei unterschiedlichen Kontexten und Konstellationen begegnete, nämlich als Kategorie zur Aufschlüsselung menschlicher Universalien, dann in Gestalt eines Orientierung stiftenden Mantikers sowie in Zusammenhang vermeintlich ökonomisch motivierter Workshops, verwies 1. und offensichtlich auf eine bestehende semantische Vielseitigkeit des Phänomens und weckte 2. das Verlangen, diese, zumindest im Zusammenhang der Erzählungen, so mehrdeutige, aber eben augenscheinlich nicht trennscharf umgrenzte Erscheinung und die an sie geknüpften individuellen Bedeutungen mit den empirischen Mitteln der Volkskunde näher zu betrachten.

Um dem anfänglichen Staunen den für die „analytische Durchdringung“ notwendigen Schritt einer ersten „systematischen Umkreisung“ folgen lassen zu können – Schamanismus gehörte nicht zum Lehrstoff meines Ethnologie-Studiums (Nebenfach) –, besorgte ich mir zeitnah die schmale, sowohl problemlos beschaffbare als auch erschwingliche, Überblicksdarstellung des zu diesem Zeitpunkt schon aus dem Hochschuldienst ausgeschiedenen Frankfurter Ethnologen Klaus E. Müller (vgl. Müller [3]2006). Jedes andere Einführungswerk wäre ebenso denkbar gewesen, doch wurde das Büchlein aus der populären Reihe „C. H. Beck Wissen“ von einem meiner ehemaligen Dozenten als „knappe und klare Übersicht über Formen des Schamanentums und Theorien des Schamanismus“ angepriesen (Riese 2002, 40) – eine für die eigene wissenschaftliche Rückversicherung und Selbstverortung nicht unerhebliche Größe bei der Literaturauswahl.

Bis zur vorletzten Seite boten Müllers Ausführungen auch viele erhellende Einsichten, doch kurz vor Lektüreschluss stutzte ich über eine mit anklagender Feder verfasste Passage, die in ihrer Impulsivität nicht so recht zu der ansonsten differenzierenden Diktion der kulturhistorischen Zusammenschau passen wollte. Nach kurzer Recherche stellte sich heraus, dass die Kernaussage des Schlussteils auch in

1 Was bemerkenswert ist, lautet ein längeres Kapitel in Rasmussens Reisebeschreibung doch „Gespräche mit Schamanen“ (Rasmussen 1934, 164 ff.).

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

einem thematisch nah verwandten Aufsatz über „Schamanismus in traditionellen Kulturen“ im wissenschaftsjournalistischen Magazin „Skeptiker“[2] abgedruckt wurde.[3] Nur dass die dortige Wortwahl die im Vergleich mildere Buchfassung an pejorativer Schärfe übertrifft. Da dieser Abschnitt, retrospektiv gesehen, als ungewollter Hinweis auf bestehende Desiderate den letzten Anstoß zur eigenen Forschung gab, sei er in ganzer Länge samt Hinführung wiedergegeben. Müller schreibt (für eine nicht zwingend völkerkundlich informierte, sich aber als kritisch und aufgeklärt verstehende Leserschaft):

> „Der Begriff ‚Schamanismus‘ ist neuerlich in vieler Munde. […] Allein, die Rückschau wird getrübt durch das ethnologisch ärgerliche Verständnis und den Missbrauch, mit denen der Institution Schamanismus heute Gewalt angetan wird. Im wahrsten Sinne unberufene ‚Schamanen‘ bieten so genannte ‚alternative‘ Therapien aus dem weichen Bereich der ‚Geistheilerei‘ an oder verheißen Glaubenswilligen durch ‚bewusstseinsverändernde‘ Maßnahmen den Einstieg in vorgeblich ‚höhere‘ Erkenntnissphären. Die Absichten sind nicht ganz selbstlos; die modernen ‚Schamanen‘ besitzen ein gediegenes Verhältnis zum Kommerz – in eklatantem Widerspruch zu ihren vermeintlichen Vorbildern.“ (Müller 2004, 13)

Dann folgen Einschätzungen zu gegenwärtigen Erscheinungsformen und Absichten:

> „Und heute? In Südamerika halten ‚Schamanen‘ vielbesuchte Lehrseminare für zahlungskräftige Adepten vornehmlich aus den USA ab. In Russland treten mittlerweile Hellseher, Wunderheiler und ‚Schamanen‘ im Fernsehen auf und können auf höchste Einschaltquoten zählen. In den Städten der westlichen Welt haben Wahrsager, selbst ernannte ‚Hexen‘, Geistheiler und ‚Stadtschamanen‘ Hochkonjunktur. Doch handelt es sich, jedenfalls ethnologisch gesehen, um eine Scheinrenaissance. Den Schamanen, die heute ihre Stimme erheben, geht die Legitimation dazu ab; weder wurden sie von Geistern berufen, noch durchlitten sie qualvolle Initiationen. Die Lebenswelten, in denen die Schamanen von ehedem gebraucht wurden und notwendige Funktionen erfüllten, gehören der Vergangenheit an. Ihre heutigen Nachtreter stehen nicht im Herzen ihrer Gemeinschaft, leiden und sterben nicht mehr für sie. Sie maßen sich an, was sie weder verstehen noch wozu sie die selbstlose Hingabebereitschaft und moralische Größe aufbringen könnten, wohl auch nicht die Einsamkeit auf sich zu nehmen bereit wären.“ (Müller 2004, 18)

---

2 Hierbei handelt es sich um eine vierteljährlich von der „Gesellschaft zur wissenschaftlichen Untersuchung von Parawissenschaften e. V.“ (kurz GWUP) herausgegebene „Zeitschrift für Wissenschaft und kritisches Denken“.

3 Online einsehbar unter www.gwup.org. Aus Gründen der besseren Lesbarkeit führe ich in den Anmerkungen alleine die Startseite von Homepages auf. Die genaue URL ist dem Literaturverzeichnis zu entnehmen.

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

Der Begriff Schamanismus scheint demnach ein sehr altes, man könnte sagen vormodernes, „Menschenwerk“ (Schmidt 1992, 426) mit ausgebildeten und lehrbaren Wert- und Ordnungsvorstellungen zu fassen. Darin gebe es exponierte Persönlichkeiten, Schamanen, die durch jenseitige Mächte die Legitimation für ihre Arbeit in Folge einer versehrenden Ausbildungsphase erhielten (vgl. Eliade 1951, 88 f.; Müller 2006, 50 ff.). Die anschließende schamanische Tätigkeit, und dies ist bereits durch den Blick in Bauers Buch deutlich geworden, sei zum Wohle der gesamten Gemeinschaft sowie einzelner Mitglieder verrichtet worden – und zwar auf selbstaufopfernde Weise (Müller 2006, 92 ff.). „Der Schamanismus“, wie es in zwei älteren Aufsätzen von anderer (völkerkundlicher) Seite zusammenfassend heißt, sei „eine institutionelle und formengebundene ekstatische Verbindung des Menschen mit dem Jenseits im Dienste der Gemeinschaft“ (Schröder 1955, 879) und der Schamane ein

> „Mensch, der dank seiner spezifischen Anlagen imstande ist, […] Aussagen über Stammesangelegenheiten (Krankheit, Jagd, Krieg usw.) zu machen und auf die Gemeinde eine religiös-therapeutische Wirkung auszuüben, die an den jeweiligen kulturellen Rahmen seines Stammes gebunden ist und für diesen eine notwendige sozial-psychologische Funktion darstellt.“ (Knoll-Greiling 1950, 106 f.)

Zur „sozial-psychologischen“ Komponente der vielseitigen Heilungspraktiken hat Bernd Rieken angemerkt, und dabei ebenfalls auf Müllers Einführung Bezug genommen, dass der „Schamanismus […] in eine Gesellschaft eingebunden [ist], für die Orientierung an der Gemeinschaft große Bedeutung hat, was sich unter anderem darin zeigt, dass Heilungen öffentlich stattfinden können“ (Rieken 2015a, 18) und somit konträr seien zu Genesungsvorstellungen und Behandlungsmethoden individualistisch orientierter Dienstleistungs- und Industriegesellschaften. Als Beispiel wird die Psychoanalyse genannt. In ähnlicher Weise sieht es der Soziologe Werner Vogd: „[E]s würde auch nicht helfen, traditionelle Schamanen – sei es ideell oder real – in unsere Gesellschaft zu importieren, denn sie sind nur innerhalb ihrer Stammesgesellschaften immanent, d. h. in Referenz auf eine gelebte und praktizierte Kultur eingebunden“ (Vogd 2013, 45). Vor diesem Hintergrund entfaltet sich der Schamanismus als ein genuin archaisches Phänomen und somit als ein Kontrastmittel, das die Verfasstheit sogenannter westlicher Patchwork-Gesellschaften klarer in den Blick rücken mag.

Die zitierten Passagen aus Müllers Überblick haben aber eine unübersehbar wertende Metaebene: Was nämlich bezweckt der Autor mit dem unverkennbar konsum- und zum Teil zivilisationskritischen Tonfall etwa hinsichtlich „zahlungskräftige[r] Adepten“? Welche Biographien und, durch diese bedingt, Entscheidungen verbergen sich tatsächlich hinter den negativ konnotierten Zuschreibungen (z. B. „Stadtschamane“)? Menschen, die es sich ohne „Legitimation“ und nicht „im Herzen ihrer Gemeinschaft“ stehend „anmaßen“, in der Gegenwart als „Nachtreter“ zu

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

wirken? Verweist die Rede von einer „Scheinrenaissance“ nicht implizit auf ein Fehlverhalten der gegenwärtigen Akteure im Sinne eines ethnologischen Sakrilegs?

Berücksichtigt man weiter den Publikationsrahmen des Aufsatzes, in dem „aus einer interdisziplinären Perspektive […] [der] Wahrheitsgehalt von parawissenschaftlichen Behauptungen kritisch, undogmatisch und mit wissenschaftlichen Methoden“ hinterfragt, „die psychosozialen Hintergründe paranormaler Überzeugungssysteme“ analysiert und auf „möglicherweise problematische Konsequenzen von pseudowissenschaftlichen Thesen“[4] überprüft werden sollen, so irritieren die zitierten Stellen aus Müllers Feder umso stärker, wenn man 1. mit seinem wissenschaftlichen Œuvre[5] ein wenig vertraut ist und sich 2. Müllers langjährige Rolle als erster Vorsitzender der „Wissenschaftlichen Gesellschaft zur Förderung der Parapsychologie“ bewusst macht.[6] Diese Rolle dominiert dann auch in einer autobiographischen Skizze, in der Müller postuliert: „Jeder Ethnologe stößt praktisch täglich – daheim, bei der Feldforschung oder in der Literatur – auf ‚Irrationales‘. Die meisten reagieren darauf entweder borniert oder stumpfsinnig“ (Müller 2008, 21). Fast diametral zu seiner eher tendenziösen Beurteilung gegenwärtiger Schamanismusformen fährt der Ethnologe im genannten Rückblick fort:

> „Aus einem epistemologisch irrigen, pseudo-klinischen Wissenschaftsverständnis heraus meinen sie, Kulturphänomene – denn um nichts anderes handelt es sich ja – wie Geisterglauben, Magie, Telepathie, Hellsehen und dergleichen für puren ‚Hokuspokus‘ oder atavistische Rückstände aus wilder Vorväter Zeiten halten zu dürfen.“ (Müller 2008, 21)[7]

---

4 Alle drei Zitate sind der Selbstdarstellung des „Skeptiker“-Magazins aus dem exemplarisch gewählten Impressum der Januarausgabe von 2013 entnommen.

5 Genannt seien exemplarisch die Grundlegung einer ethnologischen Identitätstheorie (vgl. Müller 1983a), ein Standardwerk zu Genese und Funktionalität unterschiedlicher Welterklärungskonzepte (vgl. Müller 1987) sowie ein noch recht junges Plädoyer für die multiperspektivische Betrachtung von Erscheinungen wie Telekinese, Telepathie oder Geisterglaube (vgl. Müller 2014a).

6 Dass die GWUP und die „Wissenschaftliche Gesellschaft zur Förderung der Parapsychologie“ unterschiedliche Interessen verfolgen, trägt auch nicht unbedingt zu einer Erhellung von Müllers Motiven bei.

7 Es soll hier auch gar nicht zu einer einseitigen Kritik von Müllers ansonsten abwägender Einführung ausufern, geschweige denn will ich sein wissenschaftliches Werk polemisch in Misskredit bringen. Ganz im Gegenteil verdanke ich Klaus E. Müllers Schriften etliche wichtige Einsichten. In einem am 6. August 2011 ausgestrahlten Radiointerview begründet Müller seinen aufklärerischen Impetus dann auch durch eigene negative Erfahrungen als Vorsitzender der bereits erwähnten Gesellschaft und verweist auf „eine staatlich geförderte Beratungsstelle für sogenannte okkultgeschädigte Jugendliche […], die man dann aufklären muss, was eigentlich geschieht und warum und wieso und ob das richtig war oder falsch oder, ob jemand ihnen da einen Bären aufgebunden hat und so weiter. Man muss die Leute beraten.“ Das Gespräch liegt in transkribierter Fassung on-

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

Diese Position wiederum, obgleich auch hier ein beißender Unterton mitschwingt – nun wiederum gegen ignorante Vertreter naiver szientistischer Erklärungen –, argumentiert in engster Nähe zu meiner eigenen (s. Kapitel 1.9). Was folgt nun aus diesen Irritationen und Provokationen?

„Unser Dasein", vermutet der deutsche Philosoph Hans Reiner (1896–1991), wird „offenbar in unserem Alltagserleben weitestgehend von uns als sinnvoll erlebt. Normalerweise scheint uns alles, was wir tun und worum wir uns mühen im Leben, Sinn zu haben" (Reiner [2]1964, 17). Dass Konzepte eines sinnhaften Lebens besonders in krisenhaften Zeiten eine Rolle spielen und somit als „Indizien" für die kulturwissenschaftliche „Spurensuche" sichtbar werden, scheint vor dem Hintergrund solcher Aussagen und unserer eigenen Alltagserfahrungen als Erkenntnis so naheliegend wie trivial. Sowohl physisch als auch psychisch belastende Zäsuren wie etwa schwerwiegende Krankheiten, die Auseinandersetzung mit dem Tod nahestehender Personen und der eigenen Sterblichkeit oder andere prekäre Lebenslagen dürften die Betroffenen oftmals an Scheidewege führen. Jeder der angesprochenen Einschnitte bedeute für sich genommen, so hat es der finnische Völkerkundler Lauri Honko formuliert, ein „die Fortdauer des Daseins in Frage stellendes Ereignis im Menschenleben. […] Die Aufstellung einer Art von [erklärender, M. U.] Theorie scheint geradezu eine menschliche Notwendigkeit zu sein" (Honko 1959, 19); und damit ist nicht das wissenschaftliche Erklären, sondern ganz allgemein eine alltägliche Auslegung gemeint, die auf Erfahrungen und Erlebnissen basiert, aber nicht den wissenschaftlichen Anforderungen der öffentlichen Diskutierbarkeit unterliegt (vgl. Nida-Rümelin 2009, 16 ff.). Es scheint vor dem Hintergrund kulturwissenschaftlicher und philosophischer Identitätstheorien naheliegend, dass sich für die meisten Menschen durch die eben beschriebenen Einschnitte Sinnfragen in besonders eindringlicher Weise stellen und Orientierungspunkte für die eigene lebensweltliche Bewältigung nachjustiert oder womöglich gar neu geschaffen werden müssen (vgl. Müller 1987, 277 ff.; Müller 1992; Ricœur 1996).

Welcher rational begründbare Einwand verböte nun die Annahme, auch jene oben von Müller gescholtenen Zeitgenossen würden 1. aus einer lebensgeschichtlichen wie gesellschaftlichen Notwendigkeit heraus agieren beziehungsweise 2. auf solch eine mit spezifischen Sinnangeboten reagieren? Zumal Müller selbst Kritik an wissenschaftlichen Interpretationen übt, die Aspekte der „lebendigen Bedeutung" und „gesellschaftlichen *Funktionen*" vernachlässigen und sich über die „*konkreten Existenzprobleme*[…] der Menschen, auf die der Schamanismus reagiert und für die er Lösungen bereitstellt", ausschweigen (Müller 2006, 112; Hervorhebungen im Original). Womöglich steckt hinter den anachronistisch anmutenden „paranormalen Überzeugungssystemen" gar „Zeitangemessene[s]" (Köstlin 1973, 135)?! Zeitangemessenes hier verstanden als alltagserprobte und alltagserprobende „Cleverness", die, wie Timo Heimerdinger es ausgedrückt hat, „ganz praktische Aufgaben" löse und als „Hand-

line vor unter www.dradio.de. Zum Aspekt der wissenschaftlichen Verantwortung vgl. Müller 2014a, 7.

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

lungsangebot“ sowie „Bewältigungsverfahren für menschliche Problemstellungen“ fungiere (Heimerdinger 2010, 4).

Solch einem Ansatz nahestehend, der nach dem tatsächlichen „Sitz im Leben“ von menschlichen Äußerungen als Leistungen fragt und nicht zu „Werturteilen […] gegenüber den Umbildungen der modernen Zeit“ tendiert, „in denen andere gern nur den Verfall“ (Moser 1954, 209) oder von vornherein kriminellen Obskurantismus erkennen oder erkennen wollen (vgl. Prokop [2]1964; Wimmer 1975),[8] nahmen die folgenden Fragen Gestalt an.

1.2 Erkenntnisinteresse

Inwiefern verstehen und nutzen Mitglieder einer hiesigen Dienstleistungs- und Industriegesellschaft etwaige als „schamanisch“ ausgewiesene Konzepte als „Handlungsangebot“ im Sinne lebensgeschichtlich stimmiger Selbst- und Weltauslegungen? Dies eröffnet einen Katalog weiterer Fragen: Entstehen spezifische Handlungsanleitungen für den jeweiligen Alltagsvollzug und wenn ja, wie werden sie in diesen integriert? Und da wir in unserem Alltag wohl nie losgelöst von unseren zwischenmenschlichen Beziehungen agieren – und seien es alleine Vorbilder im Kopf (vgl. Lehmann 2009): Was wirkt heutzutage wiederum auf das soziale Umfeld so anziehend, dass sich auch andere Personen an Menschen wenden, die in irgendeiner Form schamanisch praktizieren? Kann man von beständig praktizierten Lebens- oder überhaupt von Lebens*sinn*entwürfen ausgehen? Oder handelt es sich bisweilen auch um eher tentative Lebens*abschnitte*, um ein vielleicht zeitweiliges Ausprobieren? Gibt es bestimmte wiederkehrende Motive und wenn ja, aus welchen Quellen speisen sie sich dann? In welche Diskurse könnte das Phänomen eingebunden sein und inwiefern wirken auch staatliche Schranken? Zu letzteren sei angemerkt, dass Heiler ohne staatlich beglaubigtes Zertifikat (etwa durch das Gesundheitsamt) aus juristischer Sicht lange Zeit an der Grenze zur Illegalität wirkten.[9]

Mit dem Entscheid des Bundesverfassungsgerichts vom 2. März 2004[10] hat sich die rechtliche Situation nun dahingehend geändert, dass die Ausübung des sogenannten geistigen Heilens nicht mehr, wie seit 1939 gesetzlich verankert, den beruflichen Auflagen der Heilpraktiker und somit einer staatlich abgenommenen Prüfung unterliegt und fortan vor dem Hintergrund der freien Berufswahl (Art. 12 Abs. 1 des Grundgesetzes) als legale und, wenn entgeltlich angeboten, gewerbe- und steuer-

8 Ein eindrückliches Stimmungsbild zeichnen Bauer, Hövelmann & Lucadou (2013).

9 So heißt es im „Gesetz über die berufsmäßige Ausübung der Heilkunde ohne Bestallung“ vom 17. Februar 1939 unter § 5: „Wer, ohne zur Ausübung des ärztlichen Berufs berechtigt zu sein und ohne eine Erlaubnis nach § 1 zu besitzen, die Heilkunde ausübt, wird mit Freiheitsstrafe bis zu einem Jahr oder mit Geldstrafe bestraft.“ § 5a: „Ordnungswidrig handelt, wer als Inhaber einer Erlaubnis nach § 1 die Heilkunde im Umherziehen ausübt.“

10 Online einsehbar unter www.bundesverfassungsgericht.de

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

pflichtige Alternative zu ärztlichen Behandlungen definiert ist, eine solche aber nicht ersetze. Pflicht der Praktizierenden sei es deshalb, auf diesen Umstand durch „Merkblätter, die zur Unterschrift vorgelegt werden“ müssen, hinzuweisen (BVerfG, 1 BvR 784/03 vom 2. März 2004, Abs. 18). Weiter heißt es im Gesetzestext: „Die Heilertätigkeit des Beschwerdeführers[11] beschränkt sich […] auf die Aktivierung der Selbstheilungskräfte seiner Patienten“ (Abs. 12) sowie:

> „Ein Heiler, der spirituell wirkt und den religiösen Riten näher steht als der Medizin, weckt im Allgemeinen die Erwartung auf heilkundlichen Beistand schon gar nicht. Die Gefahr, notwendige ärztliche Hilfe zu versäumen, wird daher eher vergrößert, wenn geistiges Heilen als Teil der Berufsausübung von Heilpraktikern verstanden wird. Hingegen dürften ganz andersartige ergänzende Vorgehensweisen – wie beispielsweise die Krankensalbung, das Segnen oder das gemeinsame Gebet – wohl kaum den Eindruck erwecken, als handele es sich um einen Ersatz für medizinische Betreuung.“ (Abs. 14)

Auf der einen Seite scheint der Gesetzgeber überzeugt davon, dass die angesprochenen Behandlungsweisen wohl kaum einen solch durchschlagenden Erfolg haben können, als dass die Bedürftigen im „Ernstfall“ auf „schulmedizinische“ Interventionen verzichten würden. Andererseits wird ausdrücklich von „Selbstheilungskräften“ gesprochen, die „aktiviert“ werden können. Wie dem auch sei: Den Rat- und Hilfesuchenden wird eine Mündigkeit bei der eigenständigen und eigenverantwortlichen Entscheidungsfindung zugesprochen, was natürlich auch durch das Politikum „Patientenautonomie“ befeuert wird (vgl. Schramme 2002; Verrel & Simon 2010).[12]

Über die Auswirkungen dieser juristischen Zäsur von 2004 auf den Alltag der Betroffenen liegen in den Kulturwissenschaften bislang nur erste Annäherungen vor

---

11 „Der Beschwerdeführer beantragte im Juni 2000 eine behördliche Erlaubnis zur Ausübung seiner Tätigkeit, die er als geistiges Heilen wie folgt beschreibt: Er versuche die Seele des Kranken zu berühren. Mit Hilfe seiner Hände übertrage er positive Energien auf das Zielorgan und aktiviere dadurch die Selbstheilungskräfte seiner Klienten. Er erstelle weder Diagnosen noch verschreibe er Medikamente oder verwende medizinische Geräte. Heilungsversprechen gebe er nicht ab. Er rate den Kranken dringend zu, weiter Hausärzte und Spezialisten zu konsultieren. Nach seiner Auffassung benötigt er hierfür keine Heilpraktikerprüfung. Seine Befähigung sah er durch einen Ausweis des Dachverbandes Geistiges Heilen e. V. als nachgewiesen an“ (Abs. 3).

12 Dass diese Gesetzesänderung auch einen gesellschaftlichen Wandel abbildet, wird deutlich, wenn man sich zum Vergleich einen fast identischen Fall aus dem Jahr 1977 anschaut, in welchem der wegen „unerlaubte[r] Heilertätigkeit“ (Schellinger 2015, 171) angeklagte „Wunderheiler“ – und zeitweilige „Medienstar“ – Josef Weber (1945–1991) identisch dem Beschwerdeführer von 2004 auf seine „Freiheit der Berufswahl“ pochte. Anders als 27 Jahre später, wurden Webers Behandlungstechniken allerdings als Gefahr dahingehend eingestuft, dass leidende Menschen „die Anwendung gebotener medizinischer Heilweisen unterlassen“ könnten (BGH-Urteil vom 13. September 1977 zitiert nach Schellinger 2015, 171).

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

(etwa bei Voss 2011). Besonders bedeutsam dürfte die Gesetzesänderung für all jene Personen sein, die kommerziell tätig sind und ihre Arbeit im öffentlichen Raum präsentieren, z. B. durch die Selbstdarstellungen im Internet. Man könnte darüber hinaus vermuten, dass jetzt, da die gesetzliche Auflage gelockert wurde, vermehrt alternative Heiler und Ratgeber aufkommen und sich dies auch im Phänomen des Gegenwartsschamanismus niederschlägt.

Nun regen diese Fragen und Gedanken nicht allein einen Versuch ihrer Beantwortung und Umsetzung an, sie fordern auch zu einer theoretischen Stellungnahme auf, fußen die eben formulierten Fragen doch auf paradigmatische Vorannahmen, die aus prinzipiellen Gründen der besseren intersubjektiven Nachvollziehbarkeit nicht verschwiegen werden sollten. Anstatt diesen grundsätzlichen Aspekt nun aber direkt anzugehen, mache ich den Vorschlag, die Sichtbarmachung des „paradigmatischen Hintergrundrauschens" zurückzustellen (nämlich in Kapitel 1.9). Solche Reflexionen, so unabdingbar sie auch für die wissenschaftliche Diskussion sein mögen (vgl. Wertheimer 1934), führten an dieser Stelle womöglich wieder zu weit weg von der bereits begonnenen Annäherung an den eigentlichen Forschungsgegenstand. Dessen Einkreisung soll nun bezüglich seiner akademischen Auseinandersetzung und, soweit auf der Basis der Sekundärliteratur schon möglich, öffentlichen Wahrnehmung vorgenommen werden.

1.3 Schamanismus als Fund oder Erfindung? Versuch einer forschungsgeschichtlichen Konturierung

Es sei vorausgeschickt, dass ich 1. keine eigene Arbeitsdefinition von Schamanismus oder Schamane anbieten werde – warum nicht, wird nach meinen Ausführungen hoffentlich schnell ersichtlich – und dass 2. ein auf Vollständigkeit bedachtes Nachzeichnen forschungsgeschichtlicher Entwicklungslinien nicht Ziel dieses Kapitels sein kann. Es wird darum gehen, unterschiedliche Phasen der Rezeption von Schamanismus und der Schamanenfigur zu betrachten sowie in den jeweiligen zeitgeschichtlichen Kontexten zu verstehen.

Kurz vor seinem Tod im Jahre 1966 machte der estnische Ethnologe und Religionswissenschaftler Ivar Paulson mit einem knappen Satz deutlich: „Die Literatur zum Schamanismus ist sehr groß" (Paulson 1965, 91). Dabei ist diese unmissverständliche wie lapidare Feststellung sogar noch stark untertrieben, bezog sich Paulson doch unter anderem auf die bereits 1932 zusammengestellten „Materialien für die Bibliographie russischer Literatur zum Studium des Schamanismus der nordasiatischen Völker"[13] (vgl. Popov 1990 [1932]), in denen, trotz eines geographisch

13 Für die korrekte Übersetzung des russischen Titels, dessen deutsche Variante leicht vom Original abweicht, danke ich Natalia Maslennikova und Sara Reith.

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

engen Zuschnittes, bereits über 650 Einzeltitel russischer beziehungsweise sowjetischer Autoren gelistet sind.

Mit Blick auf die aktuelle internationale Literatur zum Thema kommt Paulsons Bilanz auch nach fast 50 Jahren immer noch Gültigkeit zu. Damals wie heute erscheint das Vorhaben, sämtliche neuere Publikationen auch nur ansatzweise würdigen und verarbeiten zu wollen, als ein schier aussichtsloses Unterfangen.[14] Dass solch eine apodiktische Feststellung leise Zweifel an meiner Umsichtigkeit nähren mag, ist nachvollziehbar. Einem etwaigen Vorwurf der Recherche- und Lektüremüdigkeit seien deshalb allein die über 100 Literaturtitel (Aufsätze sowie Monographien) zum Themenkreis entgegengestellt, die der Skandinavist Thomas A. DuBois in einem 2011 veröffentlichten Forschungsüberblick anführt (vgl. DuBois 2011). Diese Zahl ist zwar immer noch groß, scheint aber zumindest im Vergleich zu den über 600 Titeln russischer beziehungsweise sowjetischer Provenienz theoretisch noch bewältigbar zu sein. Doch auch hier haben wir es bei genauerem Hinsehen bloß mit der Spitze eines Eisberges zu tun, denn wenngleich sich DuBois um eine fächer- wie auch länderübergreifende Auswahl der seiner Ansicht nach relevantesten Beiträge seit den 1990er-Jahren bemüht hat, ist selbst diese fundierte Sichtung noch von begrenzter Reichweite: Es fehlen allein etliche Veröffentlichungen in deutscher wie russischer Sprache. Nun bin ich freilich nicht der Erste, dem diese Literaturmasse aufgefallen ist. Neben Abrissen liegen umfassendere problemorientierte Betrachtungen der Forschungsgeschichte vor (vgl. Stuckrad 2003; Znamenski 2004; Znamenski 2007; DuBois 2009). Hingewiesen sei ebenfalls auf das meines Wissens einzige, allerdings in englischer Sprache verfasste und bislang nicht ins Deutsche übersetzte, Wörterbuch zum Thema (vgl. Harvey & Wallis 2010), das nicht allein zur Orientierung in forschungsgeschichtlichen Belangen gute Dienste leistet. In dem 53 Seiten langen Literaturverzeichnis, das aber ähnliche Lücken wie DuBois' aufweist (werden doch primär englischsprachige Beiträge gelistet), spiegelt sich einmal mehr die disziplinäre Breite wider, in der das Phänomen Schamanismus diskutiert wird.

1.3.1 Objektivismus contra Konstruktivismus?

Vereinfacht dargestellt bilden zwei Pole das Spektrum der wissenschaftlichen Auseinandersetzung. Vereinfacht mag eine Zweiteilung deshalb sein, da sich der Forschungsalltag doch meist in den grauschattierten Kontaktzonen dazwischen abspielt und wir es in diesem Zusammenhang nicht mit zwei hermetisch geschlossenen Lehrmeinungen ohne Schnittmengen und „interne" Unstimmigkeiten zu tun haben. Bereits ältere Überblicke fördern eine kontroverse Atmosphäre zutage und verweisen auf gegenläufige Denkschulen, z. B. wenn in einer mittlerweile historisch gewordenen Debatte zwischen dem Ethnologen und Pater Wilhelm Schmidt (1868–1954) und dem

14 Was aber kein fach- oder themenspezifisches, sondern ein strukturelles Problem gegenwärtiger wissenschaftlicher Praxis darstellt (vgl. Rieken 2010a, 25).

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

bereits eingangs erwähnten Mircea Eliade (1907–1986) die Trennung zwischen „weißem“ und „schwarzem“ Schamanismus, also zwischen „echtem“ und „falschem“, diskutiert wird (vgl. Schröder 1955, 850 ff.; Vajda 1964a).[15] Man kann sich also zu Recht darüber streiten, ob die hier von mir vorgenommene vergröberte Gegenüberstellung überhaupt Sinn macht und ob nicht zwei Gegensätze künstlich aufgeblasen werden. Mir geht es im Folgenden nicht darum, verschiedene Ansichten gegeneinander auszuspielen, sondern allein um die Sensibilisierung für Tendenzen.

Einer eher als objektivistisch zu bezeichnenden Auffassung nach seien Schamanismus als Kulturkomplex und der Schamane als dessen Protagonist für den Forscherblick standpunktunabhängig eindeutig und nach deduktivem Verfahren verlässlich zu identifizieren; und zwar anhand einer abgeschlossenen Taxonomie; anhand systematisch erkannter und bestimmter wesensimmanenter Züge wie etwa das sogenannte „animistische Weltbild“, d. h. die Vorstellung, jegliche Materie sei beseelt. Schamanismus stelle hiernach eine Kategorie zur Klassifizierung dar. Solch ein Verständnis liegt dem entsprechenden Eintrag in der „Enzyklopädie des Märchens“ zugrunde (vgl. Bäcker 2004). Auch Dieter Harmening übernimmt einen definitorisch engeren Schamanismusbegriff für die Erwähnung in seinem „Wörterbuch des Aberglaubens“ (vgl. Harmening 2005, 372 f.).[16]

Dem gegenüber steht eine konstruktivistisch argumentierende Position, die, so mein Eindruck, in den internationalen und fächerübergreifenden Diskussionen der Gegenwart überwiegt. Zugespitzt formuliert lautet das Credo: Der Begriff Schamanismus erfasse nicht ein Bündel konkreter Glaubensinhalte und ritueller Handlungen exakt lokalisierbarer Gruppen; was in letzter Konsequenz die Verwendung der Endung „-ismus“ obsolet macht. Einem um definitorische Geschlossenheit bemühten

---

15 Der Streit kreiste um die für alle Spielarten des Diffusionismus zentrale Frage nach dem Ursprung von Kulturphänomenen. Dazu nur kurz: Beide Diskutanten teilten die beschriebene zweipolige Trennung. Während den sogenannten „weißen“ Schamanismus die kosmologischen Komponenten 1. Himmelsreise und 2. dem Menschen gut gesinnte Geister ausmachten, sei der „schwarze“ als Gegenentwurf zu verstehen, d. h. 1. durch die Unterweltreise, 2. Besessenheit und 3. bösartige Geistwesen gekennzeichnet (vgl. Schröder 1955, 851). Für Eliade stellte der „weiße“ Schamanismus den ursprünglichen Nukleus dar, der „schwarze“ bloß ein Derivat. Schmidt vertrat die entgegengesetzte Position, wobei er in seinen Schriften keinen Hehl daraus machte – und sich auch dadurch von Eliades Thesen abgrenzte –, Schamanismus als „degenerierte religiöse Erscheinung“ zu klassifizieren (Schröder 1955, 852), was natürlich auch Schmidts Hauptthese des Eingottglaubens als die ursprüngliche Form religiöser Entwicklungen Rechnung trug. Zu diesem eigenständigen Problemkreis sei auf die einschlägige Literatur zum ethnologischen Historismus und zur Kulturkreislehre im Speziellen verwiesen (vgl. Müller ^{2}1993 [1980]).

16 Dass sich die ältere volkskundliche Forschung nicht um eine eigenständige Auseinandersetzung mit dem Thema bemüht hat, sollte nicht voreilig als ein Zeichen von Ignoranz oder Unkenntnis gewertet werden. Es mag vielmehr daran liegen, dass „der Schamanismus“ in außereuropäischen Gebieten und somit fernab des fachlichen Zuständigkeitsbereiches verortet wurde.

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

Ansatz wird das Wirkmodell eines spezifischen und zum Teil durchlässigen „Diskursfeldes“ entgegengestellt,[17] in dem unterschiedliche Akteure, auch die Wissenschaftler, operieren und opponieren, in dem die Begriffe Schamanismus und Schamane als, wenn auch nicht willkürlich dehnbare, Prädikatoren[18] ausgehandelt und zu unterschiedlichen Zwecken eingesetzt werden (vgl. Mayer 2009).

Zum besseren Verständnis sollten die wissenschaftshistorischen Hintergründe näher erläutert werden. Es liegt auf der Hand, dass die als objektivistisch benannte Position einer Forschungstradition verpflichtet scheint, welche sich an Kriterien der Experimental- und Laborwissenschaften orientiert, d. h. an einer „exakt“ messenden Methodik sowie an einer Wiederholbarkeit eines identischen Versuchsaufbaus zum Ziel der „intersubjektiv verpflichtende[n] Erkenntnis“ (Stagl [2]1993a, 29). In der Ethnologie des frühen und mittleren 20. Jahrhunderts galt dieses Wissenschaftsverständnis als progressiv und war vor allem für jene Fachvertreter verbindlich, die eine dezidiert naturwissenschaftliche Ausbildung genossen hatten. Franz Boas (1858–1942) etwa promovierte im Fach Physik, bevor er zur Ikone der US-amerikanischen Völkerkunde avancieren sollte. Als Fehlerquelle verstanden, suchte er, dem gelernten naturwissenschaftlichen Ideal folgend, die „subjektive[n] Einflüsse des Forschers auf die Daten auszuschalten“ (Kutzschenbach 1982, 5). Und auch Bronisław Malinowski (1884–1942), dessen Rolle bei der Konzeption einer ethnologischen Feldforschungsmethodik[19] gar nicht hoch genug eingeschätzt werden kann, hatte, bevor er fachlich „auffällig“ wurde, Mathematik und wie Boas Physik studiert. Die monographische Präsentation der Befunde verstand sich nach diesem Zuschnitt dann auch folgerichtig „als Abbildung“ von Fakten und „nicht als Erlebnisbericht“ (Stagl 1993b, 98). Die Vorstellung vom Wissenschaftler als unabhängige Größe „erfüllte“, so Justin Stagl, „die Funktion einer Ideologie“, die „der Ethnologie extern Respekt und Sympathie bei gleichfalls szientistisch orientierten Nachbardisziplinen wie Psychologie, Soziologie und Nationalökonomie“ einbrachte (Stagl 1993b, 103); aus der gegenwärtigen Selbstwahrnehmung als randständiges Orchideenfach eine kaum mehr vorstellbare Honorierung. Die Vorstellung aber, eine Beobachterperspektive außerhalb der eigenen ein-

17 So etwa prominent in den einflussreichen Arbeiten des Religionswissenschaftlers Kocku von Stuckrad. Mit Bezugnahme auf Michel Foucault und dessen Epigonen versteht Stuckrad unter Diskurs „die gesellschaftliche Organisation von Tradition, von Meinungen und Wissensbeständen“ (Stuckrad 2004, 16). Dieser Ansatz unterscheidet sich von anderen populären Begriffsverwendungen, wie etwa der von Jürgen Habermas, der unter Diskurs einen öffentlichen Ort „kommunikativer Rationalität“ versteht, wo gesellschaftliche Probleme im gemeinsamen Gespräch angegangen und im Bestfall konsensuell gelöst werden können (vgl. Habermas 1981). Für hilfreiche Anregungen zum diskurstheoretischen Problemkreis danke ich Lars Winterberg.

18 Der Begriff „Prädikator“ entstammt der Logik und bezeichnet dort „ein Wort, das wir bestimmten Gegenständen in unserer Welt zusprechen können“ (Seiffert [4]1972, 18).

19 Auch der zentrale Begriff des „Feldes“ ist den Naturwissenschaften, genauer: der Biologie, entlehnt.

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

nehmen zu können, muss nach heutigen erkenntnistheoretischen Standards als überholt gelten (vgl. Nagel 2012a [1986]; Köller 2004). Heutzutage mag es in kulturwissenschaftlichen Kreisen demnach schon wie eine Plattitüde klingen, wenn man, wie ich im einleitenden Kapitel ja auch, die Notwendigkeit betont, den Einfluss der eigenen Person auf das Forschungsfeld (und im gleichen Atemzug: dessen „Konstruktion" durch die Selektion des zuständigen Forschers) zu reflektieren und dies in Vorträgen und Veröffentlichungen auch eindeutig zur Sprache zu bringen (vgl. Faubion & Marcus 2009).[20] Dass sich die Sichtbarmachung des Autors als Einflussfaktor auf die Forschung im wissenschaftlichen Text als essenzieller Bestandteil gegenwärtiger Analysen etablieren konnte, hat mannigfaltige Ursachen, denen hier aber nicht weiter nachgegangen werden kann.[21]

Stellt sich die Forschungsgeschichte aus objektivistischer Perspektive demnach als eine positive Entdeckungsgeschichte mutmaßlich autochthoner Leistungen dar, betonen konstruktivistische Autoren die Einflussnahme der „scientific community" auf die Beobachtungen und schreiben vielmehr eine Beziehungs- beziehungsweise Verstrickungsgeschichte, durch welche das Bild einer indigenen Kulturerscheinung als wechselseitig bedingt oder gänzlich als Konstrukt vorwiegend europäischer Gelehrter ausgewiesen wird (vgl. Schenk 1999; Stuckrad 2003; Znamenski 2007; DuBois 2009).

Dass „der Schamanismus" oder „der Schamane" idealtypische Singularkonstruktionen von Beobachtern darstellen, ist dabei zunächst nicht viel mehr als eine Trivialität. Dass wissenschaftliche Anstrengungen im Stadium der Erkenntnissuche per se auf begrifflich Erdachtes angewiesen sind, das nicht mehr leisten kann und soll als eine Annäherung an die Komplexität menschlicher Errungenschaften, hat z. B. der österreichische Philosoph und Neukantianer Hans Vaihinger (1852–1933) ausführlich und für seine Zeit provokant nachgewiesen.[22] „Man muss hierbei sich

20 Damit nicht der falsche Eindruck entsteht, die Einsicht, dass Perspektivität, um die es ja grundlegend geht, die Forschung und ihre Ergebnisse konstituiere, sei in der älteren deutschsprachigen Völkerkunde überhaupt nicht rezipiert worden, sei exemplarisch an einen 1964 veröffentlichten Aufsatz von László Vajda erinnert, in welchem er formuliert, „daß sowohl die jeweilige Fragestellung der Forscher als auch die von ihnen erarbeiteten Antworten von einem situationsbedingten Bezugssystem abhängen. So wird das Ideal der wissenschaftlichen Weltanschauung abgelöst von der Erkenntnis, daß Wissenschaft immer weltanschaulich geprägt ist" (Vajda 1964b, 784).

21 Eine gedrängte Rekapitulation der ethnologischen Situation bietet etwa Karl-Heinz Kohl mit seinem Vorwort zur Neuauflage von „Exotik als Beruf" (1986, 7–22). Vertiefende Gedanken zur Repräsentations- und Authentizitätsdebatte finden sich bei Nagl 1985; Koepping 1987; Geertz 1990; Kohl 1993; Petermann 2004; Hess & Schwertl 2013.

22 Vaihinger übte schwere Kritik an den objektivistischen Prämissen des zeitgenössischen, durch August Comte geprägten, positivistischen Mainstreams. Dieser besagt, das „eigentliche Ziel der Wissenschaft" sei, „nur solche Vorstellungsgebilde zu entwickeln, denen Objektives entspricht, und alle subjektiven Einmischungen zu eliminieren" (Vaihinger $^{9/10}$1927 [1911], 21; für eine philosophische Einordnung vgl. Ceynowa 1993; Hogrebe 2013, 128 ff.).

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

daran erinnern“, resümiert Vaihinger, „dass die ganze Vorstellungswelt in ihrer Gesamtheit nicht die Bestimmung hat, ein *Abbild der Wirklichkeit zu sein*“ (Vaihinger 1927, 22; Hervorhebungen im Original), sondern, wie zuvor bereits erwähnt, stets nur perspektivisch bedingte Ausschnitte einer solchen erfassen kann. Um die damit gemeinte zeitliche und analytische Begrenztheit von Heuristiken als Instrumente zur Erkenntnissuche hervorzuheben, haben unterschiedliche Autoren technische Metaphern genutzt. So spricht Hans Vaihinger etwa von „Krück[en]“ (Vaihinger 1927, 56), Ludwig Wittgenstein bemüht das Bild der „Leiter“ (Wittgenstein 1984 [1921], 85), Timo Heimerdinger das der „Brille“ (Heimerdinger 2005, 514); alles Werkzeuge, die forschungspraktisch entbehrlich werden, sobald man zu einer Einsicht „gekommen“ ist und etwas „durchschaut“ hat. Ohne Rückgriff auf zunächst abstrakte und unter Umständen anfänglich künstlich und lebensfern erscheinende Theoriegebilde, die bei ausbleibender Ausweisung als solche darüber hinaus einem steten Verdinglichungsproblem unterliegen, dürfte wissenschaftlicher Erkenntnisgewinn nur schwer vorstellbar sein (vgl. Wiegelmann ^{2}1995 [1983], 28 ff.).

Zusammenfassend lässt sich für unser Thema festhalten, dass der Begriff „Schamanismus“ aus konstruktivistischer Sicht als ein Instrument zur Erkenntnis*suche* verstanden werden muss und weniger als eine begrifflich geschlossene Kategorie (oder auch Klasse), mithilfe derer man per Schluss vom Allgemeinen auf den Einzelfall – im Stile einer Erkenntnis*sicherung* – ethnographische Beschreibungen auswerten, archäologische Funde trennscharf bestimmen oder menschliches Verhalten einordnen und gegebenenfalls prognostizieren kann (vgl. Quekelberghe 1999; Winkelman ^{2}2010 [2000]; Bahn 2001; Omar 2006).

Dahinter steht mitnichten, das sollte bei der derzeitigen Kritik seitens der Philosophie[23] nicht unerwähnt bleiben (vgl. Avanessian 2013; Boghossian 2013; Gabriel 2013b, 163 ff.), ein sogenannter „Tatsachenkonstruktivismus“, dessen Vertreter[24]

---

23 Für eine Kritik aus ethnologischer Perspektive vgl. Müller 2000, 322 f. Auch in unserem Fach, mehrheitlich als eine konstruktivistische Kulturwissenschaft verstanden, werden kritische Stimmen laut. Nur zielt ein Einwurf wie der von Walter Leimgruber, und das ist der Unterschied zu den genannten Kritikern, eben nicht auf Schwierigkeiten mit den theoretischen Implikationen ab. Ganz im Gegenteil. Leimgruber verteidigt ein „konstruktivistisches Verständnis von Wissenschaft“, das er als „zentrale Voraussetzung[…] unserer Arbeit“ einstuft (Leimgruber 2013, 77). Wenn Leimgruber im selben Text über „postkonstruktivistische“ Alternativen nachdenkt, dann tut er dies unter dem Eindruck, dass das Label Konstruktivismus aufgrund radikaler Überdehnungen bei vielen fachfremden Kollegen an Kredit eingebüßt habe. Es geht Leimgruber also nicht um eine Überwindung konstruktivistischer Standpunkte, sondern um ein Abstreifen des „Büßerhemdes“ (Leimgruber 2013, 77), ergo um neue Kleider für den alten Kaiser.

24 Als schillerndes Beispiel wird der französische Soziologe Bruno Latour zitiert, dessen Ideen in den Kulturwissenschaften derzeit stark rezipiert werden. Boghossian schreibt recht süffisant: „Als französische Wissenschaftler nach einer Untersuchung der Mumie von Ramses II. (der 1213 vor Christus starb) zu dem Ergebnis kamen, Ramses sei wahrscheinlich an Tuberkulose gestorben, bestritt Latour, dass so etwas möglich sei: ‚Wie

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

anscheinend davon ausgehen, „dass es notwendigerweise keine Tatsachen unabhängig von Gesellschaften und ihren kontingenten Bedürfnissen und Interessen geben kann“ (Boghossian 2013, 33).

Es geht der hier verhandelten konstruktivistischen Perspektive, soweit ich es überblicken kann, nun auch nicht darum, kategorisch anzuzweifeln, „es gebe eigentlich gar keinen ‚echten Schamanismus‘ jenseits westlicher Fantasien“ (Stuckrad 2003, 9), sondern vielmehr darum, ein Bewusstsein für die Möglichkeit der *ideologischen Aufladung* der Konstruktionen „Schamanismus“ und „Schamane“ zu schärfen – und dies ist der entscheidende weiterführende Fingerzeig. So macht etwa Thomas A. DuBois darauf aufmerksam, dass „die westliche ethnographische ‚Entdeckung‘, Beschreibung, und Theoretisierung von Schamanismus, tief mit der religiösen und sozialen Geschichte des Westens verstrickt ist“ (DuBois 2009, 25; Interpunktion des Originals übernommen) und, auch wenn die daraus gezogene Folgerung meines Erachtens etwas zu pauschalisierend ist, das „gesamte Konzept des ‚Schamanismus‘ zu einem Grad als ein Produkt westlichen Imperialismus gesehen werden kann, als ein Hilfsmittel zur Homogenisierung sowie Verminderung der Besonderheiten indigener religiöser Traditionen“ (DuBois 2009, 291).[25] In anderen Worten: Die genannten Kategorien seien von Beobachtern, Berichterstattern und Beurteilern mehrheitlich als Vehikel für eigene weltanschauliche, erzieherische sowie machtpolitische Absichten erfunden und genutzt worden. Pikant an dieser Sichtweise ist, und das sollte bei aller Plausibilität nicht unterschlagen werden, dass sie wie alle anderen Positionen auch von einem „paradigmatischen Hintergrundrauschen“ geprägt ist, das ebenso wenig vor weltanschaulichen Einbrüchen gefeit ist.[26]

---

konnte er an einem Bazillus sterben, der 1882 von Robert Koch entdeckt wurde? […] Vor Koch hatte der Bazillus keine wirkliche Existenz‘“ (Boghossian 2013, 33). Latours Aufsatz von 1998 wurde ein Jahr später in einem Sammelband über „eleganten Unsinn“ neu abgedruckt (vgl. Sokal & Bricmont 1999).

25 Meine Übersetzung von „the Western ethnographic ‚discovery‘, description, and theoretization of shamanism is deeply mired in the religious and social history of the West“ sowie „the very concept of ‚shamanism‘ can be regarded in some measure as a product of Western imperialism, a device for homogenizing and diminishing the distinctiveness of indigenous religious traditions“.

26 Die skizzierte Denkweise von DuBois ist recht offensichtlich Folge einer intensiven Auseinandersetzung mit Michel Foucaults Arbeiten über soziale Regulative des Alltagslebens (als Überblick empfiehlt sich Ruffing 2005, 208 ff.). Die Rezeption von Foucaults – in sich nicht immer terminologisch kohärenten (vgl. Kleiner 2001) – Abhandlungen, z. B. über die „Ordnung der Dinge“ (1971) oder das Wechselspiel zwischen „Wahrheit“ und den „juristischen Formen“ (2003 [1973]), erweist sich an manchen Stellen meiner Einschätzung nach als überzogen. Etwa immer dann, wenn der unbedingte Machtwille als menschliche Grundmotivation und als „Mörtel“ der gesellschaftlichen Konstrukte herausgestellt wird. Dies scheint mir ein zu enges und auch vereinfachendes Weltbild zu sein. An dem Macht-Postulat wurden von Kritikern auch immer wieder Zweifel geäußert, die mir bei einer überspannten einseitigen Sicht auf die sozialen Bedingtheiten un-

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

Um nun wieder zum Hauptthema zurückzukommen: Man sollte wohl nicht mehr hinter die Einsichten der historischen De- und Rekonstruktionsarbeit zurückfallen. Mithilfe weniger Schlaglichter möchte ich im Folgenden ausgewählte Stationen der Forschungs- und, daran gekoppelt, der Rezeptionsgeschichte beleuchten, um die Kritik an der ideologischen Belastung nachvollziehbarer zu gestalten. Dabei stütze ich mich auf die in ihrer geschichtlichen Darstellung tiefer gehenden und natürlich quellentechnisch mehr gesättigten Arbeiten von Kocku von Stuckrad (2003) sowie Thomas A. DuBois (2009) und zum Teil auf die dort angegebene Literatur.

1.3.2 Stationen der Rezeption I – 17. bis 19. Jahrhundert

DuBois nimmt als gesichert an, dass mit der Autobiographie des russischen Priesters und späteren Dissidenten Avvakum (Petrov) (1620–1682) jene schriftliche Quelle vorliegt, in welcher der Begriff, zumindest in Verbform („schamanisieren"), das erste Mal nachweislich erwähnt wird (vgl. DuBois 2009, 20).[27] Es scheint naheliegend, dass Avvakum das Wort während seines elfjährigen Exils in Sibirien (1653–1664) notiert hat. Dies könnte erklären, wie das Experten zufolge nicht russische Wort in den Sprachschatz des Priesters eingehen konnte.[28] An einer Stelle seiner

---

seres Wissens nachvollziehbar und auch angemessen erscheinen (vgl. Ferraris 2014, 68). Damit es nicht zu einer einseitigen Darstellung gerät: In Foucaults eigenem Denken trägt Macht nicht bloß repressive Züge. Unter dem Begriff versteht er nicht ausschließlich „die Regierungsmacht als Gesamtheit der Institutionen und Apparate, die die bürgerliche Ordnung in einem gegebenen Staat garantieren", sondern zuvorderst, aber trotzdem nicht viel klarer verständlich, „die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren" (Foucault 1987 [1976], 93).

27 Dass Lauri Honko in einem Artikel notiert, die „13th century explorers Johannes de Plano Carpini and Wilhelm von Rubruk reported that the Mongols had many shamans" (Honko 1969, 26), scheint dem zunächst zu widersprechen. Allerdings ist es auch vorstellbar, dass die von Honko genannten Autoren über ein Phänomen berichteten, dessen Merkmale Honko erst retrospektiv als „schamanisch" klassifizierte. Anders verhält es sich mit der Entdeckung des französischen Sinologen Paul Eugene Pelliot (1878–1945). Er machte die chinesische Übersetzung des Wortes „šamān" (beziehungsweise „shanman") in einem Dokumentenkorpus der Song-Dynastie (960–1279) aus. Allerdings: „The first appearance of the word ‚shaman' in fact does not refer to a genuine shaman, but to a political advisor who was respected by the Jurchen people as a shaman probably because he created Jurchen writing" (Kósa 2007, 126).

28 Ein probates Mittel, um sich einen weitgehend unbekannten Forschungsgegenstand zu erschließen, stellt die etymologische Annäherung dar. In etlichen Darstellung wird nicht selten behauptet, der Begriff Schamane leite sich von dem ewenkischen/tungusischen Wort „šamān" ab (vgl. Hoppál 2002, 11; Bäcker 2004, 1201) – die Wurzel „ša" korrespondiere mit Prozessen des Begreifens oder Erkennens. Auch DuBois vertritt scheinbar diese Herkunftserklärung, zumindest merkt er nichts Anderslautendes in seinem Text an (vgl. DuBois 2009, 20). Beim Versuch einer Klärung der tatsächlichen Wortherkunft und Wortbedeutung stellen sich allerdings Probleme, die bislang nicht zufriedenstellend

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

Schrift beschreibt Avvakum das Ritual eines Einheimischen, der von einem vor Ort stationierten russischen Militär als Hellseher engagiert und bezahlt wurde, um die jenseitigen Mächte über das Gelingen oder Nichtgelingen eines bevorstehenden wichtigen Einsatzes zu befragen (vgl. Glavatskaya 2001, 238). Die dann folgenden Handlungen – ekstatischer Tanz bis zur körperlichen Erschöpfung und eine extrovertierte Geister- beziehungsweise, aus Avvakums Perspektive, Dämonenanrufung – zeichnen genau jenes Bild, welches später als ursprünglich schamanisches definiert in den Wissensbestand der westlichen Leserschaft eingehen sollte: Der Ekstatiker als Vermittler zwischen den dies- und jenseitigen Sphären (vgl. Hoppál 2002, 8 f.).

Zurück ins späte 17. Jahrhundert: Dass Avvakum die Situation überhaupt niederschrieb und in diesem Zusammenhang von „Hexerei" spricht (vgl. Glavatskaya 2001, 238), darf als Hinweis dahingehend gewertet werden, dass der Priester von der zeitgenössischen Gelehrtenmeinung geprägt war, jene Glaubensformen, die vom christlichen Standard abwichen, als Auswüchse des Teuflischen zu deuten (vgl. DuBois 2009, 15 ff.).

Im Zuge weiterer christlicher Berichte über fremd wirkende Rituale und Vorstellungen sah sich Zar Peter I. (1682–1725) zu Beginn des 18. Jahrhunderts gezwungen, gegen die nur schwer kontrollierbaren Abweichler in den fern entlegenen Gebieten seines Reiches anzugehen. Für langfristig angelegte Maßnahmen zur Vereinheitlichung – durch ein 1711 erlassenes Dekret wurden innerhalb von ca. 25 Jahren rund 40 000 Menschen zwangsgetauft – standen dem Zaren andere christliche Regenten Pate, die im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts Missionierungen durchgeführt hatten (vgl. Reid 2002).

Wie die Historikerin Elena Glavatskaya nachzeichnen konnte, war es vor allem der durch das schwedische Königshaus in Auftrag gegebene und von dem Philologen Johannes Scheffer (1621–1679) 1675 in deutscher Sprache veröffentlichte Bericht „Lappland" beziehungsweise „Lapponia", der einerseits maßgeblichen Einfluss auf hegemonial motivierte Aktionen wie jene des Zaren ausübte. Zielvorgabe für Scheffers Arbeit war, so fasst Glavatskaya zusammen, über die Lebensverhältnisse sámischer Bevölkerungsgruppen ausführlich zu berichten, um 1. durch die drastische Darstellung einer devianten, da nichtchristlichen, Lebensführung den moralischen Einfluss der christlichen schwedischen Monarchie als notwendig hervorzuheben und 2. die Bedingungen für eine christliche Intervention gegen vermeintlich heidnische Gruppen durch eine exakte Landeskunde effizienter vorbereiten zu können. Andererseits wurde Scheffers Reisebericht auch von einem intellektuellen Publikum „da-

---

gelöst werden konnten. Wie schon Mitte der 1980er-Jahre bilanziert wurde, habe sich die Wortforschung doch als eher unfruchtbar für den Erkenntniszuwachs erwiesen und sich in eine argumentative Sackgasse manövriert (vgl. Voigt 1984, 14). In jüngerer Zeit finden sich so kaum noch Versuche einer eindeutigen und umfassenden begrifflichen Bestimmung. Die wenigen neuen Beiträge konzentrieren sich auf die Auslotung linguistischer Teilaspekte. Auch hier herrscht kein Konsens (vgl. Kósa 2007; Zieme 2008; die kritische Erwiderung auf Zieme durch Knüppel 2010).

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

heim“ goutiert – und zwar dermaßen nachhaltig, dass Kocku von Stuckrad Scheffers international[29] bekanntem Werk einen „geradezu kanonischen Status“ attestiert (Stuckrad 2003, 42). Dieses Urteil wird verständlicher, wenn man sich klar macht, dass sich auch gegenwärtige Autoren immer noch an den von Scheffer angefertigten Zeichnungen zur Illustration eines vermeintlich authentischen sámischen Schamanismus bedienen. Kurzum: Scheffers Bericht wurde von vielen Menschen gelesen und in Folge dessen „der“ Schamanismus mehrheitlich als Teufelsdienst verstanden (vgl. Glavatskaya 2001, 240 ff.; DuBois 2009, 20 f.).

Mit identischer Konnotation erfuhr die Schamanenfigur durch den 1692 herausgegebenen Reisebericht „Noord en Oost Tartarye“ des niederländischen Diplomaten, Reisenden und Publizisten Nicolaas Witsen (1641–1717) zum Ende des 17. Jahrhunderts dann endgültig europaweite Beachtung (vgl. Voigt 1984, 17, Anm. 3; Flaherty 1992, 23; Stuckrad 2003, 43). Auch die Werke von einflussreichen Autoren und Denkern wie etwa Johann Georg Gmelin (1709–1755), von Haus aus Chemiker und später Leiter einer Sibirien-Expedition, oder Denis Diderot (1713–1784) befeuerten die zeitgenössischen öffentlichen Vorstellungen des Schamanen als Gegenentwurf zu eigenen Wertvorstellungen. Galt er den meisten christlichen Betrachtern noch als Inbegriff der Häresie, so warf der Schamane im Lichte der Aufklärung als aktiver Feind der Wahrheit lange Schatten. Bei weniger aggressiv gestimmten Beobachtern weckte er aufgrund seiner mutmaßlich retardierten Art hingegen eher mitleidige Reaktionen. Dass der andersgläubige Fremdling aber auch jemand war, auf dessen Kosten man sich köstlich amüsieren konnte – wenn auch hintergründig wohl zum Zwecke der eigenen aufklärerischen Selbstverortung und Selbstvergewisserung –, zeigt der in diesem Zusammenhang häufig zitierte Fünfakter „Der sibirische Schaman“. In diesem Bühnenstück von 1788, verfasst von der russischen Kaiserin Katharina II. (1729–1796), wird der indigene Protagonist als einfältiger Tölpel dargestellt (vgl. Stuckrad 2003, 64). Den bereits aufgeklärten Menschen oblag es nun, diesen Verirrten auf den rechten Weg der Vernunft zu führen.

Im Zuge erster, wenn auch nicht umgehend weitreichender, Säkularisierungsprozesse seit dem frühen 19. Jahrhundert veränderten sich die gesellschaftlichen Deutungsinstanzen. Nicht länger waren es allein die Kirchen und ihre Vertreter, welche die Vorstellungen bestimmter, hauptsächlich bürgerlicher und somit zunächst kleiner, Bevölkerungskreise prägten. Diese Aufgabe übernahmen sukzessive vor allem Literatur und die Naturwissenschaften. Um das Pendel der historischen Betrachtung nun nicht zu sehr in Richtung des pejorativen Pols ausschlagen zu lassen, sei angemerkt, dass der soeben als Teufelsdiener beziehungsweise als Einfältiger beschriebene Andersgläubige nicht nur durch klerikale oder aufklärerische Betrachter als religiöser Delinquent verfolgt oder als Unmündiger denunziert wurde: Durch romantische Lyriker und Literaten, denen das Sujet bekannt war, wurde die

29 Die lateinische Erstausgabe erschien 1673, die englische Übersetzung ein Jahr, die französische fünf Jahre später.

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

Schamanenfigur vornehmlich als eine „intellektuelle[…] und künstlerische[…] Gegenfolie zur Erfahrung der Moderne“ (Stuckrad 2003, 137), quasi zu einer Verkörperung des sogenannten Geniegedankens stilisiert (vgl. Schmidt 1985). „Pantheismus“, so Stuckrad weiter, „wurde zur Religion der Intellektuellen, Naturphilosophie verband sich seit der Romantik mit einer bestimmten Form von Naturverehrung, und der schamanische Charismatiker wurde zur Leitfigur einer individuellen Vereinigung mit dem Absoluten und ‚Wahren‘“ (Stuckrad 2003, 271).

1.3.3 Stationen der Rezeption II – Ende 19. Jahrhundert bis Gegenwart

Die medizinische Fachwelt des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts sah in der Figur des Schamanen – wie auch zeitgenössische evolutionistisch denkende Ethnologen, die den damaligen fachlichen Mainstream bildeten – mehrheitlich ein defizitäres Geschöpf und diagnostizierte ihm in Anbetracht der beschriebenen ekstatischen Zustände durchgehend psychopathologische Befunde beziehungsweise ein, vom Standpunkt der industrialisierten Nationen aus gesehen, geringeres Entwicklungsniveau. In medizinischen Debatten wurde der Schamanismus mit heutzutage obsoleten Krankheitsbildern wie „Hysteroepilepsie“ und „arktische Hysterie“ in einen Zusammenhang gebracht. Wie die Aufnahme des „Geniegedankens“ in romantischen Zirkeln, so ist auch die Pathologisierung, und in ihrem Fahrwasser die Kriminalisierung, von Normabweichlern ein Denkmuster, das zum Ende des 19. Jahrhunderts an Deutungsmacht gewinnt und aufs Engste mit dem populären Werk des italienischen Arztes und Soziologen Cesare Lombroso (1835–1909) verknüpft ist. „[M]it der im Jahre 1888 erschienenen deutschen Übersetzung seines ‚Genio e Follia‘“, das auf Zusammenhänge zwischen Kunst und seelischer Krankheit hinweisen wollte, „wurde die ‚Entartung‘ schlagartig zu einem vielgenutzten Reizwort“ und in Folge zu einem „Begriff des Kampfes gegen die Moderne, der von extrem gegensätzlichen Positionen fast gleichlautend geführt wurde“ (Bredekamp 2000, 114).[30]

Es dürfte mittlerweile jedem Leser aufgefallen sein, dass ich eine konstruktivistisch informierte und, es mag ein wenig modisch aufgebläht klingen, „diskurssensible“ Perspektive für eine Einschätzung „des“ Schamanismus als konstruktiv und gewinnbringend erachte. Das Beispiel, welches den Erfindungs- und Kontingenzcharakter von wissenschaftlichen Kategorien durch benennbare Deutungsinstanzen meiner Ansicht nach mit am eindringlichsten demonstriert, ist die gut dokumentierte Entstehungsgeschichte der bereits angesprochenen „arktischen Hysterie“. Im Anhang der zehnten Revision der „Internationalen Klassifikation der Krankheiten“, kurz ICD-10 genannt, erfahren wir unter der Rubrik „kulturspezifische Störungen“, dass es sich bei der „arktischen Hysterie“ um die lokale Ausformung einer „Konver-

30 Die erste Auflage von Lombrosos Buch erschien 1864. Der Titel der deutschen Übersetzung lautet: „Genie und Irrsinn in ihren Beziehungen zum Gesetz, zur Kritik und zur Geschichte“.

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

sionsstörung“ handele, die sich durch „Müdigkeit, Depressivität oder Verwirrtheit“ ankündige. Dann folge ein „‚Anfall‘ von gestörtem Verhalten mit Ausziehen oder Herunterreißen der Kleidung, hektischem Laufen, Rollen im Schnee, Glossolalie oder Echolalie, Echopraxis, Zerstörung von Eigentum und Koprophagie“ (Finerman [5]2011 [1993], 218). Was mit einer, in unseren Augen eher indelikaten, Aufnahme eigener oder fremder Darmausscheidungen ende, bedinge sich unter anderem durch einen Mangel an ausgewogener Kost. Dass Menschen aus arktischen Regionen aufgrund der dort herrschenden äußeren Verhältnisse – kaltes Klima, lange Dunkel- und Hellperioden, zu kalziumarme und zu Vitamin-A-reiche Nahrung – besonders starken Belastungen ausgesetzt sind und somit tendenziell zur seelischen Labilität neigen, mag dem medizinischen und psychologischen Laien als Ursachenzusammenhang auf den ersten Blick einleuchten. Diesen Erklärungsansatz hat in der älteren ethnologischen beziehungsweise religionshistorischen Forschung beispielsweise Åke Ohlmarks (1939) vertreten. Aber auch in materialistischen Deutungen, wie sie zeitweise in den 1960er- und 1970er-Jahren en vogue waren (vgl. Harris 1993 [1974]; Harris 1996 [1977]), lassen sich derartige Argumentationen finden.

Nun hat sich der Historiker Lyle Dick aber die Mühe gemacht, eine minutiöse sprachgeschichtliche Rekonstruktion vorzunehmen (vgl. Dick 1995). Wie Dick herausfand, stellt sich die Geschichte des, in Forscherkreisen auch unter dem Begriff „pibloktoq“ bekannten, Krankheitsbildes als eine Verkettung akustischer Missverständnisse, kurzsichtiger Induktionsschlüsse, überbordendem Klassifizierungseifer und unreflektierter Übernahme von Gelehrtenwissen dar. Auf Dicks Aufsatz in der ethnologischen Fachzeitschrift „Arctic Anthropology“ bin ich durch die Lektüre von DuBois’ Einführungswerk aufmerksam geworden. Zur Veranschaulichung fasse ich die dortige Darstellung (vgl. DuBois 2009, 117 ff.) – unter Rückgriff auf Dicks Artikel – zusammen:

Die Geschichte beginnt mit einem Tagebucheintrag aus dem Jahre 1894. Nach einem befremdlichen Ereignis, das die Autorin aber für die Nachwelt festhalten will, notiert Josephine Diebitsch-Peary (1863–1955) jenes Wort, das vor allem der naturwissenschaftlichen Fachwelt noch Jahrzehnte später geläufig sein wird. Diebitsch-Peary begleitet ihren Mann, den US-amerikanischen Polarforscher Robert Edwin Peary (1856–1920), auf dessen Nordpolexpedition. Als sie im Verlauf dieser Forschungsreise in einer Inuit-Siedlung im mittleren Nordosten Grönlands eintreffen, wird Diebitsch-Peary Zeugin, wie eine dort lebende Frau beim Anblick der Gruppe in ein wildes Geschrei ausbricht und sich erst wieder beruhigt, als die Ankömmlinge außer Sichtweite sind. Die Bezeichnung, mit welcher der mitreisende indigene Führer dieses Vorkommnis kommentiert, hält Diebitsch-Peary als „piblokto“ fest. Über die tatsächliche Wortbedeutung ist sie sich dabei nicht im Klaren.

In seinen 1907 und 1910 folgenden Berichten greift Robert Peary die Aufzeichnungen seiner Frau auf und lässt sich zu einer weitreichenden Diagnose hinreißen: Peary deutet das Verhalten der Inuit kurzerhand als eine autochthone Form der

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

Hysterie.[31] Sein Bericht erreicht den New Yorker Psychiater und Freudianer A. A. Brill, zu dieser Zeit unter anderem in führender Position an der Columbia University's Clinic tätig. Interessiert greift Brill Pearys Schilderung auf, bespricht die exotisch anmutende Krankheit fälschlicherweise als „piblockto" in einem einflussreichen Artikel über „Peary's Eskimo" (1913) und begründet somit einen nachhaltigen medizinischen Diskurs.

Bemerkenswert ist Dicks Hinweis, dass das von Diebitsch-Peary festgehaltene Wort („piblokto") in keiner der eskimo-aleutischen Sprachen nachweislich existiert. Dick vermutet nun, dass Diebitsch-Peary ihren indigenen Gewährsmann ein sehr ähnlich klingendes Wort hat sagen hören. Phonetisch nah verwandte Wörter bezeichnen etwa den körperlichen und seelischen Zustand eines Menschen. Je nach Kontext verweisen sie entweder auf einen generell schlechten Zustand, auf Wahnsinn oder auf Hunger. Noch folgenreicher ist die Beobachtung, dass solche Ausbrüche vermehrt zu jener Zeit auftauchten, als sich die Kontakte zwischen der indigenen Bevölkerung Grönlands und europäischen beziehungsweise amerikanischen Forschern und Reisenden zu Beginn des 20. Jahrhunderts häuften. Im Falle Pearys geht Dicks Erklärung allerdings über die nun naheliegende Vermutung hinaus, die als „arktische Hysterie" missverstandene „Krankheit" im Sinne einer Stressreaktion auf den erhöhten Umgang mit Fremden zu interpretieren.

Mit dem Hinweis auf Pearys Ruf, ein sehr ehrgeiziger Forscher gewesen zu sein, der als unerbittlicher Expeditionsleiter seiner Mannschaft viel abverlangt und zugemutet habe, stellt Dick folgende Überlegung an: Um für eine gewisse Zeit von der belastenden Arbeit entbunden zu werden, hätten einige indigene Crewmitglieder die spezifischen Symptome simuliert. Sie seien sich der kursierenden Idee von einer rein indigenen Störung mit konkreten Krankheitszeichen bewusst gewesen und hätten die jeweiligen Anfälle inszeniert. Obwohl weitere ethnographische Berichte seit den 1930er-Jahren ausblieben und sich die religionshistorische wie auch ethnologische Forschung seit den 1960er-Jahren von der Pathologisierung sozial bedingter Reaktionen gelöst hat, ist die „arktische Hysterie" aus der Gruppe der validierten „kulturspezifischen Störungen" nicht verschwunden. Auch wenn die eingangs zitierte Passage aus dem ICD-10 mit dem Hinweis schließt, „die meisten Wissenschaftler [sähen] jedoch einen Zusammenhang mit zwischenmenschlichen Ängsten und kulturellen Belastungen", revidiert die Handhabe das Störungsbild nicht als „westliche" Erfindung, sondern tradiert es als weiterhin existenten, wenn auch selten in Erscheinung tretenden, Bestandteil „lokale[r] Variationen längst bekannter" (Finerman 2011, 212) Krankheiten und somit auch als theoretisch immer noch diagnostizier- und behandelbar.

Dass dann ab Mitte des 20. Jahrhunderts seitens der Wissenschaften verstärkt über den semantischen Gehalt der Schamanen*figur* und deren Umdeutung hin zu einem (archaischen) Praktiker heutiger Psychotherapievarianten nachgedacht wurde

31 Zur Geschichte der Hysterie als populäre Diagnose des 19. Jahrhunderts vgl. Nolte 2003.

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

(vgl. Honko 1969; Demetrio 1978; Lommel 1980; Kraft 1990; Stubbe 2001, 33 ff.; Dehnhardt 2003; Jilek 2003, 63 f.; Rieken 2011a, 4 ff.; Rieken 2015a), mag jetzt wie eine eher unglaubwürdige, da zu radikale Nobilitierung anmuten, was aber womöglich primär daran liegt, dass mein Abriss der Forschungsgeschichte eine zu lineare Abfolge verschiedener Perspektivenwechsel suggerieren mag. Natürlich bestanden und bestehen unterschiedliche und auch gegensätzliche wissenschaftliche Auffassungen jederzeit nebeneinander.

Bei Andreas Lommel heißt es direkt im ersten Satz seines populärwissenschaftlichen Beitrags, Schamanismus sei „nicht – wie vielfach angenommen – eine Religion", womit er sich direkt gegen ein Paradigma des ethnologischen Evolutionismus wendet, nach dem der Schamanismus im Sinne einer Elementarreligion als primitive Vorstufe zu einem vermeintlich höher entwickelten Monotheismus zu verstehen ist,

> „sondern eine besondere und sehr alte, auf durch Erfahrung oder Überlieferung gewonnenen, psychologischen und psychischen Erkenntnissen beruhende Verfahrensweise zur Beeinflussung anderer Menschen bzw. zur Behandlung geistiger oder seelischer Erkrankungen, die sich der frühe Mensch, der Jäger der Steinzeit, erarbeitet hatte." (Lommel 1980, 7)

Auch in einem Aufsatz von Lauri Honko, der stark von soziologischen Rollentheorien der 1950er-Jahre inspiriert ist, wird der Schamanismus im Sinne einer gesellschaftlich akzeptierten Strategie zum Umgang mit geistigen Krankheiten verstanden (vgl. Honko 1969, 29). Solchen Interpretationen hat sich Georges Devereux (1908–1985), einer der prominentesten Mitbegründer der Ethnopsychoanalyse, stets konsequent verweigert. Devereux vertrat Zeit seines Lebens unumstößlich den Standpunkt, die als Schamanen bezeichneten Menschen seien prinzipiell als psychisch Kranke einzustufen (vgl. Devereux & Schröder 2014 [1984], 58; für eine Kritik vgl. Bleibtreu-Ehrenberg 1987).

1.3.4 „Eliadisierung" der Schamanenfigur?

Zu einem Neu- und Umdenken in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat ein bereits eingangs erwähntes Buch maßgeblich beigetragen, das sowohl im universitären Umfeld als auch über dessen Grenzen hinweg auf die Meinungsbildung großer Leserkreise massiven Einfluss ausübte und immer noch ausübt.[32] In „Schamanismus und archaische Ekstasetechniken", das in französischer Sprache erstmals 1951 erschien, für den amerikanischen Markt 1964 und für den deutschen 1975 übersetzt wurde, zieht der rumänische Religionshistoriker und Schriftsteller Mircea Eliade konkrete und im Buchkontext stimmig wirkende, aber aus quellenkritischer Sicht

32 Mit seiner selbstbewusst vorgetragenen Einschätzung, es handele sich bei seinem Buch um „das erste, welches den Schamanismus in seinem ganzen Umfang behandelt" (Eliade 1975, 1), provoziert Eliade auch heutzutage noch so manchen Religionswissenschaftler (vgl. Grünwedel 2013, 27 ff.).

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

nicht ganz unproblematische Verbindungslinien von einem als ursprünglich ausgewiesenen „sibirischen Schamanismus“ zu unterschiedlichsten Glaubensformen wie etwa der nordischen Mythologie.[33] Aufgrund seiner globalen und transhistorischen Perspektive erweckt Eliades Werk den Eindruck, man hätte es beim Schamanismus mit einer uranfänglichen und ubiquitären Erscheinung zu tun, die aufgrund ihrer Universalität und Zeitungebundenheit Hinweise für die Beschaffenheit einer „conditio humana“, soll heißen dem allen Menschen Gemeinsamen, liefere.

Auch durch Eliades Werk zieht sich ein nicht zu übersehender ideologischer Faden. Dafür hat Eliade viel Schelte durch Kollegen einstecken müssen. So vermeint der schottische Ethnologe Ioan Myrddin Lewis in Eliades Schriften eine versteckte Präferenz für kulturelle Stufenmodelle herauslesen zu können. Eliades „misinterpretations“ würden jedoch von der jüngeren Fachleserschaft als solche nicht erkannt und ohne kritische Prüfung übernommen (Lewis 1993, 361). Zum evolutionistischen „Erbgut“ Eliades findet Lewis an anderer Stelle klare Worte: Es übe einen geradezu „perverse influence on terminology“ aus (Lewis 1997, 120).

Mit Bezugnahme auf die Intentionen, die er mit seinen Arbeiten verfolgt, wurde Eliade vom Ethnologen Terry Alliband als „Protagonist einer prämodernen Reinheit“ portraitiert (Alliband 1983, 59). Alliband vermeinte des Weiteren eine „Neigung“ Eliades ausmachen zu können, „über den modernen, westlichen Menschen herzuziehen und zugleich prämoderne Völker unkritisch in den Himmel zu heben“ (Alliband 1983, 59). Hiernach hätten wir es mit der subtilen Form einer imperialistischen Gebärde, einem „geistigen Kolonialismus“ (Bargatzky 1986, 20), zu tun. Gemeint ist damit der Hang zur „Verherrlichung des Andersartigen in Form sogenannter ‚Naturvölker‘“ (Bargatzky 1986, 21; vgl. auch Bitterli 1976). Problematisch sei diese Art der romantisierenden Darstellung deshalb, da sie „zu einer Verzerrung des Bildes von den Angehörigen fremder Kulturen führt, die somit wiederum ihrer Menschlichkeit beraubt und daher geistig kolonialisiert werden“ (Bargatzky 1986, 21). Auch Klaus E. Müller, dessen Theorie eines „Elementarschamanismus“ (Müller 2006, 94) Eliades Arbeiten sehr nahe steht, hat Kritik an dem empathischen Impetus geübt und festgehalten, die „Kernthese Eliades entzieh[e] sich wissenschaftlicher Überprüfbarkeit, da sie sich mit dem Mythos selbst identifizier[e]“ (Müller 2006, 112). Als Ergebnis einer „Dialektik der Aufklärung“ verstanden, schließt Müller, im

33 In einem Kapitel etwa über „Schamanische Lehren und Techniken bei den Indogermanen“ widmet sich Eliade den „Ekstasetechniken bei den Germanen“. Er postuliert, dass „[g]ewisse Einzelheiten innerhalb der Religion und Mythologie der Germanen […] sich mit Vorstellungen und Techniken des nordasiatischen Schamanismus vergleichen“ ließen (Eliade 1975, 362). Diese Parallelen wurden zum Teil auch in der Erzählforschung bemüht (vgl. Kirchner 1986; Lichtenberger 1986). Dass eine vermeintlich einheitliche „germanische Kultur“ aber eine problematische Vergleichskategorie darstellt, zeigt der Blick in die zuständige Altertumskunde, wo auf die schwierige (und äußerst schmale) Quellenlage hingewiesen wird (vgl. Beck, Ellmers & Schier 1992).

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

Falle Eliades sei die Wissenschaft *vom* Mythos selbst *zum* Mythos geworden (vgl. Horkheimer & Adorno [16]2006 [1944], 50 ff.).

Demgegenüber wurde Mircea Eliade aber auch dafür gerühmt, den „Schamanen gleichsam aus seiner Stellung eines seltsamen Verrückten im ethnographischen Raritätenkabinett herausgehoben und in eine respektable, intelligente und bedeutungsvolle Person […] verwandelt" (Hultkrantz 1983, 164) und somit einen gesellschaftlichen Rezeptionswechsel ermöglicht zu haben.[34] Denn obgleich in seiner historischen Tiefe tatsächlich fraglich, verheißt Eliades Buch 1. eine „nostalgia for paradise" zu stillen (Eliade [2]1974, 508),[35] eröffnet das Buch 2. dem Thema eine demokratische Dimension, war Eliade doch der Auffassung, die von ihm beschriebenen – und für schamanisches Arbeiten als obligatorisch ausgewiesenen – Ekstasetechniken stünden grundsätzlich jedem Menschen offen. Und 3. wohne dem Werk ein umstürzlerisches Potential inne, rufe Eliade doch „die Jugend des Westens auf, eine geistige Revolution zu beginnen, die mit der puritanisch engherzigen christlichen Kirche bricht, und ein sinnvolleres, reineres religiöses Bewußtsein zu behaupten, durch das die Menschen mit dem höchsten Wesen in eine umfassendere Verbindung treten können" (Alliband 1983, 66). Dahinter wirke das „Bedürfnis" Eliades, so Alliband eine Seite später, „seine westlichen Landsleute zu ermahnen und zu tadeln, die auf ein Geburtsrecht verzichtet haben und heute unter den zwangsläufigen Folgen leiden: ein Leben in geistiger Leere, angefüllt mit Konsumgütern, doch des kosmischen Gottes beraubt" (Alliband 1983, 67).

Trotz der anscheinend recht lebhaften Debatten (vgl. Dürr 1981) darf nicht der Eindruck entstehen, der ethnologische Mainstream habe sich seit der Mitte des 20. Jahrhunderts besonders intensiv mit dem Thema auseinandergesetzt. Hier dürfte die scharfe Kritik durch Clifford Geertz am „ismus"-Gebrauch von Wichtigkeit sein. Geertz nämlich verabschiedete den Begriff Schamanismus in „The interpretation of culture" in jene Gruppe der, seiner Auffassung nach, „insipid" (Geertz 1973, 122), also abgestandenen, geistlosen Grundkategorien der Ethnologie, wie dies Claude Lévi-Strauss bereits ein Jahrzehnt zuvor mit der bis dato ethnologisch ebenso gewichtigen Analysekategorie des Totemismus getan hatte (vgl. Lévi-Strauss 1965). Als zu jener Zeit wohl prominentestes Sprachrohr der sogenannten Interpretativen Ethnologie scheint Geertz' Abgesang eine enorme Breitenwirkung gehabt zu haben. Der britische Ethnologe Brian Morris (*1936), der diese Entwicklungen als Student miterlebt hat, beschreibt die damalige Atmosphäre innerhalb seines Faches rückblickend so: „When I was a student-novitiate in anthropology in the 1970s, shamanism was something of an unknown and esoteric subject among the general public. Even among anthropologists the topic of shamanism was disparaged [verunglimpft]"

34 Auf die Parallelen in den Werken von Eliade und Hultkrantz hat die US-amerikanische Ethnologin Alice Beck Kehoe (1996) hingewiesen.

35 Dieser Ausspruch – in der Literatur als „Sehnsucht nach dem Paradies" übersetzt – findet sich nicht in der deutschen Ausgabe (Suhrkamp), sondern entstammt einem Nachwort, welches exklusiv der englischen Übersetzung beigefügt wurde.

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

(Morris 2006, 14). Erst Anfang der 1990er-Jahre vermeinte Jane Atkinson ein neuerliches akademisches Interesse an dem vermeintlichen „dead issue“ (Atkinson 1992, 307) ihrer Disziplin wahrnehmen zu können. Die Ethnologie reagierte, so die These Stuckrads, auf ein gesellschaftliches Phänomen, das in dieser ausgeprägten Form aber doch erst durch die ethnologische Öffentlichkeits- und Publikationsarbeit hatte entstehen können – ein in der volkskundlichen Forschung bereits früh diskutiertes Muster (vgl. Moser 1962). Das mag unverständlich klingen: In den späten 1960er- und frühen 1970er-Jahren waren es vor allem zwei Vertreter der universitären US-amerikanischen Ethnologie, die ihre „eliadisierte“ Sichtweise von schamanischen Heilungs- und Weltdeutungskonzepten für eine westliche Laienleserschaft attraktiv aufbereiteten und, wie Eliade auch, über das akademische Publikum hinaus wirkten – mit dem Unterschied, dass ihre Bücher auch heute noch gelesen werden, was man von Eliade, so mein Feldeindruck, nicht wirklich behaupten kann: Carlos Castañeda (1925–1998), dessen sehr wahrscheinlich rein fiktionale[36] „Lehren des Don Juan“ (im US-amerikanischen Original erstmals 1971 erschienen) Kocku von Stuckrad als die „Gründungsurkunde des modernen westlichen Schamanismus“ einschätzt (Stuckrad 2003, 155), sowie der auch heute noch wirkende Michael Harner (*1929) mit seinem reduktionistischen wie eklektizistischen Projekt des sogenannten Kern-Schamanismus.[37]

An dieser Stelle bietet sich ein Seitenblick auf die Entwicklungen der damaligen Bundesrepublik an (zur gesellschaftlichen Situation in den USA vgl. Voss 2013a): Weshalb die eben genannten Autoren, vorneweg Eliade, auch hierzulande eine positive Rezeption erfahren konnten, ist zeitgeschichtlich gesehen keineswegs überraschend. Man rufe sich allein für das bundesdeutsche Beispiel die gesellschaftlichen Umbrüche seit dem Ende der 1960er-Jahren vor Augen; das Hinterfragen verkrusteter Gesellschafts- und Geschlechterrollen; die ökonomischen und ökologischen Krisen der frühen 1970er-Jahre; der zunehmende Zweifel der Bevölkerung an einem von vielen wissenschaftlichen Disziplinen beschworenen technizistischen Machbarkeitsdenken; eine auch medial präsente Kritik der Biomedizin als alleinige Bestimmerin über Wohl und Leid (vgl. Illich 1975; Köhnlechner 1975).[38] So erstaunt es nicht, dass sich in dieser hier nur grob angedeuteten Stimmungslage ein international angesehener Künstler wie Joseph Beuys (1921–1986) die Schamanen-

36 Zur ethnologischen Kontroverse um die Authentizität von Castañedas Ethnographien ist viel geschrieben worden. Für eine Zusammenfassung vgl. Sebald 1987.

37 Zwischen Castañeda und Harner besteht eine direkte Verbindung, begutachtete Michael Harner in seiner damaligen Funktion als Hochschullehrer nämlich Castañedas Doktorarbeit (vgl. Berman 2008, 6).

38 In diesem Bewusstsein hält der Ethnologe Hans Peter Duerr in einem Brief vom 23. Februar 1977 an Paul Feyerabend fest, dass „Astrologie, indianische Philosophie usw. heute wieder bedeutungsvoll“ würden, „weil der moderne Mensch aus der Einheit mit der Natur in extremer Weise herausgetreten ist, daß er alles atomisiert und voneinander isoliert“ (Feyerabend 1995, 46).

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

figur, beziehungsweise einen spezifischen Zuschnitt, politisch zu eigen machte. Für die Popularisierung im deutschsprachigen Raum kann Beuys als Multiplikator kaum überschätzt werden (vgl. Raschzok 1999; Wiener 2000; Riedl 2014). In dem, in Ausschnitten mittlerweile auch auf YouTube einsehbaren, Film „Jeder Mensch ist ein Künstler" (1979) äußert sich Beuys folgendermaßen:

> „Ich habe versucht, ganz absichtlich, im Bilde des Schamanen, etwas zu sagen, was etwa so heißt: Wir haben einen materialistischen Wissenschaftsbegriff, der behauptet, dass alles das, was der Schamane behauptet, nicht existiert. Nun tritt aber ein Mensch [auf], der in diesem Wissenschaftsbegriff selbst groß geworden ist […], der durchaus die Methodik des Materialismus kennt, und führt wieder vor, […] dass es ganz andere Dimensionen des Lebens gibt, dass es ganz andere Kräfte in der Welt gibt, von denen der Mensch gegenwärtig systematisch durch die politischen Systeme abgeschnitten wird."[39]

Das Beispiel macht deutlich, inwiefern mit der Schamanenfigur verbundene Vorstellungen Joseph Beuys durchaus brauchbare – und vom angesprochenen Publikum auch verstehbare – Anschlusspunkte bot, um eine zeitkritische Botschaft pro Nachhaltigkeit, pro Befindlichkeit, pro Bewusstsein und contra Materialismus, Kapitalismus und Konsum formulieren und im öffentlichen Raum platzieren zu können. Dieser aufklärerische Gestus, soviel sei bereits vorweggenommen, wird sich stellenweise auch in den Ausführungen meiner Interviewpartner wiederfinden lassen. Ob Beuys tatsächlich Mircea Eliades Schriften rezipiert hat, kann ich nicht mit Gewissheit sagen. Aufgrund Eliades Popularität ist dies aber wahrscheinlich – zumindest kommen in der eben zitierten Filmpassage Beuys' Intentionen mit denen von Eliade augenscheinlich zur Deckung, so man noch einmal in die Literatur über den rumänischen Autor schaut. Dort heißt es nämlich, nach allem bislang Gesagten wenig überraschend, Eliade habe letztlich das Ziel verfolgt, „dem westlichen Menschen die Augen zu öffnen für den Reichtum von Lebenswelten außerhalb seiner eigenen" (Alliband 1983, 67).

Zurück zur globalen Perspektive: Der Prozess, dass als schamanisch bezeichnete Konzepte in den USA und Europa nun tatsächlich auch gelebt und somit als Bausteine der eigenen Identität genutzt werden konnten, setzte zu Beginn der 1980er-Jahre ein und wurde durch Castañedas und Harners Publikationen wie Aktivitäten maßgeblich in Gang gesetzt. Michael Harner – der in den späten 1950er-Jahren während seiner Feldforschung in Peru eine (wohl drogeninduzierte) apokalyptische Vision hatte und diese von einer örtlichen Autoritätsperson als schamanische Berufung gedeutet bekam (vgl. Stuckrad 2003, 157 ff.) – gründete 1979 das „Center for Shamanic Studies" (das ab 1987 dann den heutigen Namen „Foundation for Shamanic Studies" erhielt und von mir im Folgenden der Einfachheit halber nur als „Foundation" bezeichnet wird), um die „grundlegenden Prinzipien und Techniken des Schamanismus" zu verbreiten.[40]

---

39 Eigene Transkription von www.youtube.com.

40 www.shamanicstudies.net (a).

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

Aus unterschiedlichen Berichten über indigene Praktiken extrahierte Harner jene Elemente des Phänomens, die er als unveränderlich erachtete – was, theoretisch betrachtet, im Übrigen auf dasselbe hinausläuft wie Lévi-Strauss' Strukturalismus (vgl. Schiwy 1972) oder auch Klaus E. Müllers methodischer Essentialismus (vgl. Müller 2010, 15 ff.), nämlich auf die Suche nach invarianten Strukturen des menschlichen Denkens und Handelns – wenn auch Harners Umgang mit dem Output ein gänzlich anderer ist.

Im Rahmen der „Foundation" und weltweiter Zweigstellen begann Harner seine Theorie des „Kern-Schamanismus" in eine praktische Lehre umzusetzen – die man in dem Bestseller „Der Weg des Schamanen" (in deutscher Sprache erstmals 1982 erschienen) nachlesen kann. Harner betrieb somit unübersehbar das, was man in Fachkreisen „Angewandte Ethnologie" nennt. Seine Lehre wurde dann gewissermaßen institutionalisiert. Dies mache die „Foundation" zu einem, erneut Stuckrad, „Gravitationszentrum des Neo-Schamanismus" (Stuckrad 2003, 159). Sie biete laut eigener Darstellung „als nicht gewinnorientierte Vereinigung" – wenn auch nicht unentgeltlich – Bücher, Tonträger sowie verschiedenste Kurse „mit dem Zweck der weltweiten Erhaltung des schamanischen Wissens, dessen Erforschung und Weitergabe" an.[41] Die „Foundation" und einige mit ihr assoziierten Projekte verfolgen somit unverkennbar auch normative Ziele.

Vergegenwärtigt man sich noch einmal Harners Arbeitsweise, dann mag sich unweigerlich eine Deutung aufdrängen, die zwar in der geschichtswissenschaftlich geführten Diskussion reüssierte (vgl. Hobsbawm & Ranger 1983), aber im Grunde bereits Gegenstand der älteren volkskundlichen Folklorismus-Kontroverse gewesen war (vgl. Moser 1962; Moser 1964; Hörandner & Lunzer 1982; Brückner 1986). Im Kern ging es um das kritische Hinterfragen von teilweise politisch und kommerziell motivierten Kampagnen, vermeintlich kollektives und regionales Wissen, also „Altes" und „Echtes" im Sinne von bewährt und hilfreich, für die zeitgenössische Nutzung zu bewahren oder gegebenenfalls zu erinnern. Vermeintlich, da man etliche als urwüchsig deklarierte Traditionen und Brauchelemente als Erfindungen stellenweise recht jungen Datums hatte nachweisen können. Als „Entlarvungs"-Klassiker im Fach gilt eine Tiroler Fastnachtsmaske, die entgegen der Mehrheitsmeinung nicht auf keltische Einflüsse zurückzuführen ist, sondern auf einen Film von Luis Trenker (nachzulesen bei Scharfe 2002, 235 f.). Das Grundthema ist im Kontext von „Kulturerbe" wieder verstärkt in den Blick der aktuellen Forschung geraten (vgl. Tauschek 2009; Habit 2011). Zwei neuere Monographien zum Gegenwartsschamanismus in der russischen Republik Tuwa (Südsibirien) seien in diesem Zusammenhang erwähnt, da sie Prozesse der Revitalisierung vermeintlich alter schamanischer Traditionen beleuchten. Im Buch des Religionswissenschaftlers Heiko Grünwedel (2013) kann man nachlesen, inwiefern schamanische Motive als Narrative für die nachsowjetische Geschichtsschreibung genutzt werden und wie örtliche Heiler in einem

41 www.shamanicstudies.net (b).

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

Spannungsverhältnis zwischen traditionellen Vorstellungen einerseits sowie der als notwendig empfundenen Positionierung im zeitgenössischen Kapitalismus andererseits agieren. Anett Oelschlägels Ansatz (ebenfalls 2013) ist ein ethnologischer mit Anleihen an wissenssoziologische Klassiker. Hat Grünwedel hauptsächlich im urbanen Umfeld geforscht und die dortigen schamanischen ambulanten Einrichtungen in Augenschein genommen, diskutiert Oelschlegel, die auch von der Situation in ländlichen Regionen Sibiriens zu berichten weiß, das als gleichberechtigt beschriebene Nebeneinander von vordergründig unvereinbaren Alltagslogiken und Lösungsstrategien.

1.3.5 Zur Verwendung des Begriffes „Gegenwartsschamanismus“

Weshalb ich bei meiner eigenen Darstellung den häufig genutzten Begriff „Neoschamanismus“ als Beschreibungskategorie vermeide, dürfte nach dem zuvor Geschriebenen auf der Hand liegen. Nach meinem Dafürhalten suggeriert das Kompositum die Fortsetzung klar definierter Denk- und Handlungsweisen. Ich hoffe, dass ich durch meine Ausführungen plausibel machen konnte, dass die Denkfigur einer Weiterführung für unser Thema höchst problematisch ist. Dass wir als Wissenschaftler den Dingen einen Namen geben müssen, um darüber in Diskussionen einsteigen zu können, ist eine bekannte Tatsache. Wenn ich das Phänomen benenne, dass sich heutzutage Menschen mit als schamanisch bezeichneten Konzepten praktizierend auseinandersetzen, favorisiere ich den Begriff „Gegenwartsschamanismus“.

Diesen Begriff –„contemporary shamanism“ – hält Thomas A. DuBois wiederum für problematisch, da er für ihn „implies that extant traditional shamanisms […] are somehow not ‚contemporary‘“ (DuBois 2009, 265). Die Schwierigkeit entsteht für ihn deshalb, da er selbst zwischen „traditionellen“ und „nicht traditionellen“ Schamanismen zu trennen scheint, was immer noch ein großer Unterschied ist zur Unterteilung in „echt“ und „unecht“! Sicherlich wäre es reizvoll, die konkrete historische Ursprungsquelle kultureller Phänomene ergründen zu können. Doch eine seriöse Rekonstruktion geben die verfügbaren Quellen nun einmal nicht her. Daher irritiert mich auch eine Aussage, die DuBois in seinem ansonsten sehr anregenden und hier ja auch häufig zitierten Standardwerk trifft. Zur Frage der Benennung zeitgenössischer Erscheinungen spricht sich DuBois wie viele andere Autoren auch für „Neoschamanismus“ als Oberbezeichnung rezenter und international ausgerichteter Strömungen aus (vgl. Johansen 2001, 301) und argumentiert als historisch arbeitender Forscher unerwartet ahistorisch (und schwärmerisch), wenn er konstatiert: „In certain ways, it [Neoschamanismus] can be seen as part of a larger shamanic continuum stretching from the ancient past to the present“ (DuBois 2009, 265). Solch ein Kontinuum vermag ich aufgrund der doch eher schmalen Quellenbasis seit den ältesten Zeiten bis heute nicht zu sehen.

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

1.4 Vorarbeiten & assoziierte Forschungsrichtungen

Zum Gegenwartsschamanismus im deutschsprachigen Raum liegen seitens der Volkskunde noch keine empirischen Studien vor. Thematisch nahe Arbeiten haben Ebermut Rudolph (1977), Günter Wiegelmann (1987b), Anita Chmielewski-Hagius (1996) sowie Matthias Badura (2004) mit ihren Beiträgen zu ausgewählten Heilerpersönlichkeiten vorgelegt. Weitere wegweisende Impulse kommen aus der Ethnologie: Bereits 1995 legte Monika Habermann eine Studie vor, die erstmalig die Klientensicht in den Fokus rückt und somit als Pionierarbeit gewertet werden kann. In seiner 2011 publizierten Dissertation greift Ehler Voss Habermanns Ansatz auf: In einer intensiven mehrjährigen Feldforschung begleitete Voss ebenso Heiler wie Klienten verschiedener Ansätze. Zu nennen seien darüber hinaus noch die Arbeiten des Soziologen Andreas J. Obrecht, dessen zweibändige kasuistisch angelegte Studie sowohl die „Welt der Geistheiler" (1999) als auch die „Klienten der Geistheiler" (2000) portraitiert, sowie die Untersuchung des Psychologen Gerhard Mayer (2003), der sich als einer der ersten empirisch mit der gegenwartsschamanischen Szene in Deutschland um die Jahrtausendwende auseinandergesetzt hat.

Das eigene Forschungsvorhaben ist an einer Schnittstelle zwischen volkskundlicher Gesundheits- und Religions- beziehungsweise Religiositätsforschung angesiedelt. Für beide Subdisziplinen gilt, den Ambivalenzen und historischen Veränderungen der Forschungsgegenstände gerecht zu werden und dichotomische Erklärungs- oder Deutungsansätze kritisch zu überdenken. Was das bedeutet, soll kurz erläutert werden.

Die Frage nach Gesundheits- und Krankheitsvorstellungen weiter Bevölkerungskreise reüssierte unter dem Terminus „Volksmedizin" bereits vor der Institutionalisierung der Volkskunde als Wissenschaft im späten 19. Jahrhundert, wobei sich die Publikationen vorrangig als enzyklopädische Kompendien ausgebildeter Ärzte gestalteten (vgl. Hovorka & Kronfeld 1908; später auch Jungbauer 1934). Vertiefende Monographien zu Einzelaspekten blieben indes rar (vgl. Peuckert & Lauffer 1951, 78).

Das Gros der Beitragenden ging von als unverrückbar angenommenen Oppositionssystemen wie „Schulmedizin" und „Volksmedizin" aus. Trotz kritischer Überlegungen zur empirischen Unhaltbarkeit der Kernaussagen einer älteren „Volksmedizin"-Forschung (vgl. Fielhauer 1987 [1972]; Schenda 1973) bezog sich Elfriede Grabner in einer prominent platzierten Überblicksdarstellung Mitte der 1990er-Jahre noch auf ein dichotomisierendes Reliktparadigma als Fundament der aktuellen Forschungen (vgl. Grabner ^{2}1994). Dieser sperrig klingende Ansatz geht davon aus, dass „bestimmte Krankheitsvorstellungen, die die Völker ‚seit je' begleiteten, […] durch die Erkenntnisfortschritte der naturwissenschaftlichen Medizin seit dem 18. Jahrhundert zwar obsolet geworden" seien (Unterkircher 2008, 9), sich aber in ländlichen, meist als rückständig ausgewiesenen, Regionen aufgrund einer noch nicht ausreichenden medizinischen Versorgung und einer vermeintlichen kognitiven Disposition der Bevölkerung hätten erhalten können. In anderen Worten: Die These der „zwei unvereinbaren Kulturen" besagt, es gebe spezifisch tradierte und konservierte Wissensbestände, die

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

sich in der alltäglichen Praxis nicht gegenseitig bedingen würden.[42] Der Theologe Ebermut Rudolph konnte für den süddeutschen Raum der 1960er- und 1970er-Jahre in seiner Studie mithilfe qualitativer Interviews indes plausibel darstellen, dass approbierte Ärzte sehr wohl mit lokal bekannten, aber primär im privaten Raum agierenden, Heilern bereitwillig und konstruktiv zusammenarbeiten, sie in speziellen Fällen auch selbst konsultieren (Rudolph 1977, 50). Die Lektüre lässt somit berechtigte Zweifel am Topos der unvereinbaren Blöcke aufkommen und zeigt, dass sich auch Anhänger von naturwissenschaftlichen Erklärungssystemen als Patienten in bestimmten Lebenslagen für Heilalternativen abseits „vernünftiger" medizinischer Standards entscheiden. Matthias Badura, dessen Arbeit der bislang letzte volkskundliche Beitrag zur Ethnographie des sogenannten „Spruchheilens" darstellt, positioniert sich ähnlich, wenn er für das Jahr 2002 resümiert, das Pendeln der Patienten zwischen „Außenseiterverfahren und magischen Formen" und der „akademischen Medizin" stelle ein verbreitetes Handlungsmuster dar (Badura 2004, 128). Die scharfe Scheidung zwischen akademischem und „volkstümlichem" Wissen wurde dann, vor allem unter dem Eindruck von Michel Foucaults Arbeiten, einer Kritik unterzogen und die von der „Volksmedizin"-Forschung verwendeten Analysebegriffe für zukünftige Arbeiten verworfen (vgl. Wolff 1998; Wolff 2001).

Der Prozess einer anfänglich staatlich gelenkten Ausbreitung von medizinischem Spezialwissen ab dem 18. Jahrhundert wird in der Forschung unter dem heuristisch produktiven, aber auch kontrovers diskutierten Modell der „Medikalisierung" gefasst (vgl. Eckart & Jütte 2007, 312 ff.). Historischer Hintergrund war die politisch gesteuerte Erweiterung des medizinischen Marktes zugunsten einer professionalisierten Ärzteschaft bei gleichzeitiger Abwertung weniger privilegierter Heiler (Stichwort: „Kurpfuscher"; vgl. Jütte 1996; Freytag 2003, 45 ff.). Wer aber ausschließlich strikt linear „top down" argumentiert, lädt sich dieselben Probleme auf, die sich schon die Anhänger der in den 1920er-Jahren entwickelten volkskundlichen Theorie des „gesunkenen Kulturguts" angesichts einer weitaus weniger linear funktionierenden Wirklichkeit hatten stellen müssen. Heute stehen somit mehrere Begriffe zur Sichtbarmachung von Annäherungs-, Abgrenzungs- und Überlagerungsbewe-

42 Eberhard Wolff und Michael Simon haben in diesem Zusammenhang allerdings darauf hingewiesen, dass auch Kritiker der „volksmedizinischen" Lehrmeinung zuweilen zu bedenkenswerten Vereinfachungen tendieren. So wurde darauf aufmerksam gemacht, dass die dichotomische Sichtweise einen „letzten Höhepunkt […] in den 1970er und 1980er Jahren" erfahren habe, als sie „in einem bereits modernisierten kulturwissenschaftlichen Gewand daherkam. Als Vertreter ist etwa Rudolf Schenda mit seiner These von den zwei medikalen Kulturen zu nennen, die sich unvereinbar gegenüberstünden. Sein ambitionierter Ansatz gehört in jene Phase ausgesprochener Kritik an Technik und Naturwissenschaften (Stichwort: Atomkraft) sowie an der professionellen Medizin (Stichwort: ‚Halbgötter in Weiß'), die sich als Reaktion auf die plumpe Technologieeuphorie der 1950er Jahre und 1960er Jahre und als Folge der Ölkrise von 1973 herausbildete" (Wolff & Simon 2006, 486).

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

gungen zur Verfügung. Es kursieren theoretische Entwürfe wie etwa „medizinische Vergesellschaftung“ (Loetz 1993) oder der Hinweis auf eine „Medikalisierung von unten“, was wiederum analog zu Günter Wiegelmanns Theorie des „gestiegenen Kulturguts“ verstanden werden kann.

Diese unterschiedlichen Perspektiven werden herangezogen, um die Wechselwirkungen zwischen Patienten, approbierten Ärzten, Institutionen, nicht staatlich zertifizierten Heilern und einer interessierten (Medien-)Öffentlichkeit empirisch klarer fassen zu können. Wenn man sich von einer dichotomischen Denkweise verabschiedet, sollte man jedoch darauf achten, nicht ins andere Extrem zu verfallen und einen harmonischen und konstruktiven Austausch zwischen unterschiedlichen Ätiologie- und Behandlungstraditionen zu sehen, wo keiner ist, oder ihn künstlich herbeizureden. Beide Denkweisen sind für sich genommen einseitig und können der lebensweltlichen Doppelbödigkeit aus Beharrung und Bewegung wohl nur ansatzweise gerecht werden. Für den volkskundlichen Erkundungsgang vielversprechender erscheint ein Mittelweg, der sowohl reale Grenzen anerkennt als auch deren Überschreitungen im Sinne von Grenzerweiterungen oder auch Horizontverschmelzungen zur Kenntnis nimmt. In den Blick geraten somit vermehrt Grenzarbeiten und Grenzerfahrungen (vgl. Brink 2006), Versuche, Irritationen, Misserfolge, aber eben auch Gelungenes und Gelingendes. Zentral wird die Rekonstruktion konkreter „medizinischer Weltbilder“ (Stolberg 1998, 66), um generellere Konzepte alltäglicher Deutungsleistungen, die über den medikalen Bereich hinausreichen, sichtbar zu machen. Hier liegt auch der Anschluss an religionsethnologische Fragestellungen, für welche dieselben theoretischen Probleme und Chancen bestehen.

Für die volkskundliche Religionsforschung standen lange Zeit primär Fragen der kollektiven Frömmigkeit, d. h. der alltäglichen Aushandlungen christlicher Traditionen, im Zentrum der Betrachtungen (vgl. Brückner, Korff & Scharfe 1986; Mohrmann 1997; Bringeus 2000; Daxelmüller 2001; Scharfe 2004). Auch im Bereich dieser Forschungsrichtung sind dichotomische Klassifizierungstendenzen auszumachen, wenn es etwa um die Diskussion heterodoxer Glaubensformen geht, die dem „korrekten Glaubensvollzug“ als Überzeichnungen oder Zerrbilder gegenübergestellt werden (vgl. Hänel 2015, 187). Auch in der akademischen Esoterikforschung, einer Heterodoxie-Forschung par excellence, geht es um das Nachzeichnen von Diskursen, durch die eine Alternative zu mehrheitlich akzeptierten und institutionalisierten Weltdeutungen angesprochen wird (vgl. Stuckrad 2004, 21; Zander ^{2}2007, 16 ff.).

Trotz kritischer Stimmen, welche die verbreiteten Thesen von einer „Wiederverzauberung der Welt“ (Berman 1983) oder einer „spirituelle[n] Gesellschaft“ (Knoblauch 2009; vgl. Luckmann 1991 [1967]; Berger 1999) auf der Grundlage statistischer Daten in Zweifel ziehen und auch weiterhin von einem ungebrochenen „Bedeutungsrückgang des Religiösen“ (Pollack 2009, 83) in europäischen Gegenwartsgesellschaften ausgehen, erscheint die mediale Thematisierung transzendenter Suchbewegungen in der Bevölkerung ungebrochen und als steter Bestandteil öffentlicher Diskurse im Sinne einer „alternativen“ oder „populären“ Spiritualität unbestreitbar (vgl. Mohrmann

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

2010; Schöne & Groschwitz 2014). In diesem Diskussionszusammenhang scheint aber eine begriffliche Unschärfe die Verständigung zu erschweren. Wenn etwa in einer quantitativen Studie, mit der die „Signifikanz subjektiver Religiosität" erfasst werden soll, nach den „Aspekte[n] *außerkirchlicher Religiosität*" mithilfe von Vokabeln wie „Astrologie" sowie „Spiritualismus" und „Okkultismus" gefragt wird (alle Zitate aus Pollack 2009, 70; Hervorhebungen im Original), darf man sich nicht wundern, wenn allein eine „Minderheit" (Pollack 2009, 72) sich zu diesen Dingen offen bekennt, handelt es sich doch um gesellschaftlich negativ besetzte Begriffe (vgl. Voss 2011, 296 ff.). Dass sich daher sicherlich nicht viele Menschen freimütig im Rahmen einer wissenschaftlichen Untersuchung zu diesen als „irrational" deklarierten Vorstellungen „outen", sollte demnach einsichtig sein. Auch der Umstand, dass die Befragten ihre eigenen religiösen oder spirituellen Vorstellungen nicht in den Antwortmöglichkeiten der Fragebogen wiederfinden, dürfte die zunächst klare Diagnose in ein anderes Licht rücken. Ob die statistischen Befunde demnach als sichere Hinweise für eine flächendeckende Säkularisierung beziehungsweise „Entzauberung der Welt" gewertet werden können, bleibt weiterhin fraglich, ebenso die These, dass es „tatsächlich eine neue kulturelle Bedeutung des Religiösen gibt, und wenn, ob es sich dann […] um eine neue Spiritualitäts-Melange handelt" (Aka 2010, 18).

Brauchen wir also eine begriffliche Klarheit, um die Vielfältigkeit gegenwärtiger Entwicklungen genauer in den Griff zu bekommen (vgl. Radermacher 2014)? Bedenkenswert erscheint eine Dreiteilung in die Kategorien Religion, Religiosität und Spiritualität. Letztere fasse eine handlungsanleitende Denkweise, die akzeptiert, dass es eine Dimension gibt, die außerhalb unserer sinnlichen Wahrnehmung liegt. Religion dagegen stelle die konkrete Institutionalisierung solch einer Perspektive auf der Basis eines verbindlichen und verschriftlichten Kanons dar („Buchreligion") und Religiosität dann dessen alltagsweltliche Aushandlung. Spiritualität könne man dann noch hinsichtlich des Individualisierungsgrades von Religiosität unterscheiden beziehungsweise, von einem anderen Standpunkt aus betrachtet, hinsichtlich des Grades der gelebten Kirchenferne (vgl. Korff 2006; Knoblauch 2009). Es ist nämlich empirisch nicht von der Hand zu weisen, dass sich Menschen trotz kirchenferner oder gar antiklerikaler Haltung als „gläubig" im Sinne von spirituell verstehen und somit in erster Linie ihrem Protest gegenüber der Organisation Kirche Ausdruck verleihen. Dagmar Hänel schlägt einen anderen Weg vor, der von den Akteuren ausgeht und den auch ich mit meiner Feldforschung einschlage:

> „Der Fokus auf die Formen religiöser und / oder spiritueller Repräsentationen in der Gegenwartskultur trägt zur Begriffsverwirrung bei, sind diese doch unüberschaubar vielfältig und heterogen. Die Frage nach Funktionen und Bedeutungen als spezifisch kulturanthropologisch-volkskundliche Perspektive, die sowohl subjektive Bedürfnisse und Zuschreibungen ernst nimmt als auch diese in größere kulturelle Prozesse und Kategorien einordnen kann, erscheint mir zielführender." (Hänel 2015, 188)

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

Wie und wozu die Auseinandersetzung mit Schamanischem „in situ“ geschieht, ist eine Frage, die man demzufolge seitens der Wissenschaften ohne empirische Forschung wohl kaum angemessen wird erörtern können (vgl. Simon 2008a, 44; Aka 2010, 18). An dem pikanten, aber auch manchmal verstörenden Punkt, wo es um individuelle Brüche und Differenzen geht und der Wunsch nach einer lebensnahen Beschreibung und nach Überlegungen über das Beschriebene entsteht, stößt das spekulative Nachdenken an seine Grenzen. Hier sollte das erfahrungswissenschaftliche Nachforschen beginnen. Damit ist der Versuch gemeint, mit der jeweils involvierten Person, als „Autorin ihres Lebens“ verstanden (Nida-Rümelin 2009, 7), ins Gespräch zu kommen.

1.5 Anmerkungen zum methodischen Vorgehen

In diesem Kapitel sollen allein die methodischen Eckpfeiler meiner Feldforschung genannt werden, denn ich halte es für angebrachter, die praktischen Schwierigkeiten dann zu besprechen, wenn sie sich in der Darstellung der konkreten Forschungssituation auch aufdrängen.

Für den Versuch einer ethnographischen Annäherung habe ich es bei der Auswahl der Interviewpartner mit Blick auf die zuvor ausgeführten Probleme als sinnvoll erachtet, auf einen langen Katalog von Ausschlusskriterien zu verzichten und eher minimalistisch vorzugehen. Das bedeutet, dass zunächst solche Personen ausfindig gemacht und kontaktiert wurden, die – sei es beispielsweise auf einer eigenen Homepage, auf Flyern, in Wochenblattanzeigen oder auch in einem Alltagsgespräch – dezidiert Zuschreibungen wie „schamanische Techniken“, „schamanische Rituale“, „schamanisches Wissen“ (oder gar klassisch: „Schamanin“ beziehungsweise „Schamane“) etc. für die Selbstbeschreibung gebrauchen. Diese Engführung gründet nicht allein in theoretischen Vorannahmen, sondern geht auch auf die Erfahrungen von bereits genannten Autoren zurück, die zum gleichen oder einem eng verwandten Thema empirisch geforscht haben (vgl. Mayer 2003; Voss 2011). Was nämlich zunächst als induktiv enge Perspektive erscheinen mag, hat sich auch für die eigene Arbeit als nützlicher forschungspraktischer Filter erwiesen, denn aus der so vordergründig homogen zusammengestellten Befragtengruppe arbeitet niemand ausschließlich auf der Basis schamanischer Konzepte. Hinzu treten immer auch themenverwandte und oftmals ergänzend eingesetzte Konzepte wie Reiki, das systemische Familienstellen oder generelle Verweise auf scheinbar fernöstliche oder vorgeschichtlich erprobte Lebensphilosophien und -stile.[43] Durch einen zunächst partiku-

43 Aufgrund der angesprochenen Fluktuation und Diversität ist es demnach naheliegend, in diesem Zusammenhang, wie in der jüngeren Literatur zum Thema auch vorgeschlagen und tiefergehend diskutiert (vgl. Voss 2011, 276 ff.), von „Szenen“ oder „Verszenung“ zu sprechen (vgl. Gebhardt 2002). Der Begriff einer „Subkultur“ indes erscheint aus zweierlei Gründen problematisch: 1. suggeriert er eine inhaltliche Homogenität dort, wo,

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

laren Blick eröffnen sich also etliche weitere unterschiedliche Dimensionen im thematischen – und vor allem empirisch registrierbaren – Nahbereich.

Durch den bereits angesprochenen Umstand, dass etliche der schamanisch aktiven Menschen ihre Angebote auf eigenen Webseiten oder Plattformen anbieten und somit über die öffentlich nutzbaren virtuellen Recherchemöglichkeiten auffindbar und potentiell ansprechbar sind, konnten über diesen selbstdarstellerischen Kanal auch die ersten Gesprächspartner gewonnen werden.

In den meisten Fällen erfolgte die Anfrage per E-Mail, in der ich das Forschungsvorhaben, das Fach, meine Person und den Veröffentlichungsrahmen kurz erläuterte. Die Resonanz auf das Projekt war bis auf nur wenige abweisende beziehungsweise gänzlich ausbleibende Rückmeldungen durchweg positiv, was in dieser Breite nicht wirklich zu erwarten war, obgleich die angesprochenen Menschen durch ihre freiwillig gewählte Internetpräsenz durchaus Personen des öffentlichen Interesses sind. Somit haben wir es, bildlich gesprochen, weniger mit einem sich „versteckenden“ Kulturphänomen zu tun (vgl. Streck 2006; Doering-Manteuffel 2008), sondern gewissermaßen mit einer Marktsituation, in der auch die üblichen ökonomischen Mechanismen wirken.

Im Zeitraum von Frühling 2011 bis Jahresbeginn 2015 war es mir sodann möglich, insgesamt 46 Interviews mit einer Dauer von minimal 60 bis maximal 300 Minuten führen zu können. Durch diese mit biographischen Erzählimpulsen versehenen Gespräche konnten zunächst Kenntnisse darüber gewonnen werden, wie und wann die ausgewählten Befragten dazu kamen, sich mit dem Sujet zu beschäftigen, auf welchen konkreten Vorstellungen ihre Tätigkeiten fußen, wie sie sich selbst in ihrem Umfeld verorten und in welchem Rahmen sie ihre Fähigkeiten und Fertigkeiten anbieten.

Darüber hinaus dienten diese Treffen auch dazu, eine Vertrauensbasis für eine mögliche weitere Zusammenarbeit zu schaffen. Die Erfahrung, dass sich eine gewisse Nähe und Vertrautheit zwischen Fragendem und Befragten beziehungsweise stellenweise auch Begleiteten für das empirische Vorhaben hingegen auch nachteilig auswirken können, habe ich in Einzelfällen machen können, wovon aber hier noch nicht die Rede sein soll.

Neben geplanten und, nach Einwilligung der Gesprächspartner, digital aufgezeichneten Interviews, für die ich einen groben Leitfaden mit wenigen Standardthemen konzipierte – und den ich in der jeweiligen Interviewsituation flexibel handhaben und den Gegebenheiten anpassen konnte – sowie „im Feld“ spontan entstandenen Forschungsgesprächen, die einer anderen Dynamik folgen und durch Gedächt-

---

empirisch betrachtet, keine ist und 2. müsste man sich beim Begriffsgebrauch die Frage stellen, welche (singuläre?) Kultur hier denn konkret als „Ober-“ oder „Leitkultur“ gemeint ist.

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

nisprotokolle festgehalten wurden,[44] diente die teilnehmende Beobachtung als ein weiteres Instrument der Quellengenese.

Durch die ersten Kontakte ergab sich für mich relativ frühzeitig die Gelegenheit, an verschiedenen einschlägigen Zusammenkünften teilnehmen zu können – meist auf Einladung durch die vorher kennengelernten und interviewten Personen. Um als Außenstehender einigermaßen nachvollziehen zu können, weshalb ein Mensch das tut, was er tut, ist das Eintreten in den Erfahrungsraum der Akteure, so sie diese Teilhabe überhaupt gestatten, ein wertvoller Schritt. Neben der Möglichkeit, differenzierte Einblicke in Abläufe, Selbstverständlichkeiten sowie auch Unstimmigkeiten erhalten zu können, stellt die eigene Teilnahme auch ein Vertrauensbeweis dar: Allein dadurch, dass ich mich körperlich strapazierenden Prozeduren – wie etwa einem sogenannten Schwitzhüttenritual – aussetzte, wie andere Teilnehmer ebenfalls private und intime Gedanken preisgab und mich dadurch auch mitunter für mich als peinlich erlebten Situationen auslieferte, konnten etwaige Akzeptanzbarrieren abgebaut und nicht nur weitere Facetten, sondern auch – und dies ist für eine Ethnographie natürlich viel entscheidender – bereitwillig Auskunft gebende Menschen gewonnen werden. Hierzu sei ein Nebengedanke eingeschoben: Dieser Teil des wissenschaftlichen Vorgehens kann äußerst erkenntniserweiternd, aber auch hoch emotional sein, was den Forschungsverlauf stellenweise in ungeahnte Bahnen lenkt. Zwar hält im Grunde niemand mehr an dem Ideal einer vollständig kontrollierbaren empirischen Forschungssituation fest, zumindest sofern es sich um ein qualitatives Vorgehen handelt, aber trotzdem ist es ein feiner Unterschied, über Gefühle wie Angst, Missgunst sowie Zuneigung in Methodenbüchern zu lesen und sie im Vorfeld intellektuell zu reflektieren oder aber plötzlich und zum Teil unerwartet und heftig mit ihnen konfrontiert zu werden. Die Entscheidung zum persönlichen Mitmachen birgt neben allen positiven Aspekten auch stets die Möglichkeit des „Fehlverhaltens“ – aus einer forscherspezifischen Sicht womöglich als „Scheitern“ interpretiert – und dieses wiederum eine gewisse forschungspraktische Brisanz, mit der nicht nur während des momentanen Erlebens, sondern auch in der ethnographischen Präsentation angemessen umgegangen werden muss (vgl. Kämpf 2005). Dieses, für den Verfasser einer Ethnographie nicht immer vergnügliche, Thema sollte in irgendeiner Form Eingang in die Darstellung finden, trägt man damit doch der Irrtumsanfälligkeit jeder wissenschaftlichen Bemühung und somit der Transparenz Rechnung. Dem in diesem Zusammenhang nicht selten vorgebrachten Vorwurf einer subjektivistischen Beliebigkeit kann also dahingehend begegnet werden, dass erst „durch Offenlegung des subjektiven Standpunktes und des persönlichen Zugangs […] ein höherer Grad an Objektivität“ erreicht wird „als durch Stillschweigen darüber, weil […] die eigenen Grenzen anderen sichtbar gemacht werden“ (Rieken 2000, 51).

44 Insgesamt habe ich mit mehr als 46 unterschiedlichen Personen gesprochen. Viele Gespräche „im Feld“ konnten allerdings nicht aufgezeichnet werden und fanden allein Eingang in meine händischen Aufzeichnungen.

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

Zurück zur Teilnahme und Teilhabe: In diesem Zusammenhang war es mir bisweilen möglich, mit den für das „Auge des Ethnographen“ (Leiris [2]1981) nicht direkt „sichtbaren“ Akteuren des Feldes, den Klienten beziehungsweise einfach bloß Interessierten, ins Gespräch zu kommen. Gerade deren Perspektive ist forschungstechnisch schwierig zu fassen, darauf haben bereits die Ethnologinnen Jeanne Favret-Saada (1979) und die bereits erwähnte Monika Habermann in ihren Studien über Ratsuchende hingewiesen. Es dürfte dabei leicht nachvollziehbar sein, dass Menschen mit schwerwiegenderen Belastungen nicht direkt bei der ersten Gelegenheit, wenn überhaupt, ihre Probleme vor dem unvertrauten Wissenschaftler ausbreiten, der ja nicht als Privat- oder Vertrauensperson agiert, sondern als Stellvertreter einer publizierenden Interessengemeinschaft. Im Gegensatz zu den öffentlich arbeitenden Akteuren, die das Interview teilweise auch als Bühne zur positiven Selbstdarstellung nutzten – was nicht wertend gemeint ist –, lag etlichen Klienten und Interessierten viel daran, auch weiterhin in der unantastbaren Privatsphäre verweilen zu können. Das ist absolut zu respektieren und regt erneut zum Nachdenken über die praktischen Grenzen einer empirischen Alltagskulturwissenschaft an. Vermutlich wären nämlich über eine „verdeckte“ Herangehensweise manche Informationen und Eindrücke schneller zu bekommen gewesen, jedoch hätte dieser Weg in keiner Weise den ethischen Regeln und dem Selbstverständnis des Faches als demokratische und dialogische Kulturwissenschaft entsprochen (vgl. Rottenburg 2013, 57 ff.).

Wie in Kapitel 1.3.4 umrissen, existieren verschiedene Ausbildungszentren, die unter anderem als schamanisch ausgewiesene Praktiken vermitteln. Ob und auf welche Weise aber beispielsweise die Kursinhalte der „Foundation“ tatsächlich von ihren Absolventen im Alltag gelebt und umgesetzt werden, wurde für den europäischen Raum bislang nur spärlich untersucht. Für den deutschsprachigen ist meines Wissens nur die Arbeit von Ehler Voss zu nennen, der selbst an Einführungsseminaren der „Foundation“ partizipiert und in diesem Kontext Teilnehmer kennengelernt und interviewt hat (vgl. Voss 2008; Voss 2011, 136 ff.). Allerdings sind seine Daten nun auch schon wieder zehn Jahre alt, was selbstredend nichts über deren Qualität aussagt. Gerhard Mayer hat im Vorfeld seiner Arbeit über „Schamanismus in Deutschland“, für die der Freiburger Psychologe von 2000 bis 2001 ins Feld gegangen ist, angesichts der kurz zuvor erschienenen Darstellungen schwedischer (vgl. Lindquist 1997) und dänischer Autorinnen (vgl. Jakobsen 1999) beschlossen, auf eine eigene Teilnahme an besagten Seminaren verzichten zu können (vgl. Mayer 2003, 19). Dass er sich zu diesem Aspekt keine Gedanken auf der Grundlage eigener Erfahrungen gemacht hat, ist ein wenig bedauerlich, da seine Ausführungen über sonstige Feldbegegnungen sehr inspirierend sind. Obgleich ich im Gegensatz dazu eine aktive Teilnahme an einem Basis-Seminar bei der Projektplanung angedacht hatte[45], verzichtete ich wie Mayer auf eine Teilnahme, jedoch aus anderen Gründen:

45 Schließlich schreibt Ehler Voss über seine eigene Teilnahme als eine „Art Eintrittskarte“ ins Feld (Voss 2011, 138), mithilfe derer er, so sein Eindruck, von den befragten und

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

Bereits nach den ersten Interviews im Frühling 2011 begann sich recht schnell ein Trend abzuzeichnen, der sich im weiteren Verlauf der Forschung bestätigte. Alle Personen, die ich kennengelernt habe, pflegen entweder eine Distanz zu Harners Ausbildungsstätten oder haben bislang schlichtweg keine Kenntnis von deren Angeboten genommen. Kurzum: Eine Teilnahme erwies sich für meine Feldforschung als nicht zwingend notwendig. Auch mit Blick auf die nicht unerschöpflichen Fördergelder wurde der Gedanke, ein Basis-Seminar zu besuchen, verworfen.

Grundlegend, und unabhängig von der Entscheidung für oder wider einen längerfristigen stationären Aufenthalt (vgl. Welz 2013), ist die Entscheidung, *wo* ein empirisches Projekt durchgeführt werden soll. Dahinter steht die alte Einsicht, dass unser Alltag neben sozialen und zeitlichen ebenso von räumlichen Einflüssen mitgeprägt wird (vgl. Hultkrantz 1960, 113; Wiegelmann ^{2}1995 [1965], 125 ff.; Wiegelmann & Simon 2007). Für die volkskundliche Würdigung dieser Dimension menschlichen Lebens bleibt es zunächst zweitrangig, ob wir uns an einer Kategorie wie der der Mobilität orientieren und sogenannte „transgressive" Prozesse untersuchen (vgl. Hess 2005) oder eher auf Bedingtheiten der Beharrung, des Verweilens an einem Ort, schauen. Obgleich das Nachdenken über Aspekte der Sesshaftigkeit aus Sicht gegenwärtig tonangebender Strömungen in der Raumforschung oftmals als überholt und heutigen gesellschaftlichen Konstellationen nicht mehr angemessen desavouiert wird (vgl. Marcus 1995; Welz 1998), bleibt es bei aller notwendigen Betonung der Beschleunigung, Differenzierung und Individualisierung vieler Gegenwartsgesellschaften wichtig, daran zu erinnern, dass sich doch ein maßgeblicher Faktor nicht grundlegend geändert hat und sich sicherlich auch nicht allzu schnell ändern wird: das emotionale Bedürfnis des Menschen, „sich im Raum zu verorten und einen ‚festen' Platz auf dieser Erde zu finden" (Simon 2001, 74; zur Idee der „Satisfaktionsräume" vgl. Greverus 1972, 52). Auch – und vielleicht gerade – in einer Zeit, die gemeinhin als eine globalisierte und beschleunigte verstanden wird (vgl. Robertson 1992; Rosa ^{9}2012), sind in diesem Zusammenhang vermehrt Reaktionen zu beobachten, die das regional und lokal Spezifische oder das, was als solches wahrgenommen wird, wieder stärker ins Bewusstsein der Menschen rücken (vgl. Johler 2008).

Die getroffene Wahl der Eifel als Untersuchungsraum ist nun, wie in Kapitel 1.1 umrissen, zum Großteil autobiographisch gefärbt und hat somit eine zufällige Note; theoretisch wäre jede beliebige andere Region ebenso vorstellbar und begründbar gewesen, um zeitgenössischen Ausformungen des Schamanischen nachgehen zu können. Nun weist die Eifel jedoch als ein ländliches[46] und touristisch ausge-

---

begleiteten Menschen „oft schneller anerkannt" und „nicht mehr so schnell als der skeptische Wissenschaftler" (Voss 2011, 139) betrachtet worden sei.

46 Ländlich heißt in diesem Zusammenhang aus demographischer Perspektive: „Nahezu zwei Drittel der Gemeinden haben weniger als 500 Einwohner. Die Bevölkerungsdichte liegt mit 94 Einwohnern je Quadratkilometer deutlich unter dem Landesdurchschnitt (202 Einwohner je Quadratkilometer)" (Ickler 2013, 266; zur generellen geographischen Bestimmung des Begriffes vgl. Henkel ^{4}2004, 33).

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

richtetes Gebiet Eigenschaften auf, die sie auch über den subjektiven und akzidentiellen Auswahlaspekt hinaus für eine Untersuchung interessant machen. Diese Eigenschaften sollen gleich in einem eigenen Überblickskapitel erörtert werden.

Es sei vorangestellt, dass ich innerhalb der generellen geographischen Eingrenzung eine nochmalige Konzentration auf einen Kernraum vorgenommen habe. Obgleich ich sowohl in der nordrhein-westfälischen, der rheinland-pfälzischen als auch der ost-belgischen Eifel Feldforschung betrieben habe, wird in diesem Buch allein der Raum zwischen Monschau im Westen, Bad Münstereifel im Osten, Heimbach im Norden sowie dem Hillesheimer Gebiet im Süden abgedeckt; mehrheitlich haben wir es hier mit der umgangssprachlich als „Nordeifel" bezeichneten Gegend zu tun. Dieser Fokus ist dem Umstand geschuldet, dass ich dort die meisten Interviews führen und dort auch an den meisten Zusammenkünften teilnehmen konnte.

Um Reisewege zu den bereits seit einem Jahr zuvor aufgebauten Kontakten so kurz wie möglich halten zu können, entschied ich mich im Juli 2012 dazu, mit Frau und Tochter in ein Dorf der Gemeinde Kall umzuziehen. Die Entscheidung, von der Universitätsstadt Bonn in den Untersuchungsraum zu ziehen, hatte natürlich nicht ausschließlich an das wissenschaftliche Projekt gebundene Gründe. Die von meinen Bekannten angeregte Erforschung „der Schamanen" in der Eifel stieß bei mir natürlich auch deswegen auf gehobenes Interesse, da meine Frau selbst in der Region aufgewachsen ist und meine Schwiegereltern noch immer in dem Dorf wohnen, in dem wir heute leben. Dies mag für die Ethnographie alles unerheblich sein. Ein maßgebender Gedanke die Forschung betreffend war aber, auch das bestehende private Sozialnetzwerk für die Akquise weiterer Interviewpartner nutzen zu können, was in einem Fall auch Früchte trug (s. Kapitel 3.3).

Damit keine Missverständnisse aufkommen, sei abschließend darauf hingewiesen, dass ich weder eine aktionsanthropologisch angelegte (vgl. Greverus 1979) noch eine Orts- oder Gemeindeforschung anstrebe (vgl. Simon & Wiegelmann 1992; Niem & Schneider 1995), wird doch mit der vorliegenden Arbeit das Ziel verfolgt, die individuellen lebensgeschichtlichen Aspekte herauszuarbeiten, und nicht, wie in den exemplarisch genannten Titeln, den Wandel ganzer Ortschaften nachzuzeichnen oder Entwicklungsprogramme in Zusammenarbeit mit den Anwohnern zu erarbeiten. Hier soll der Untersuchungsraum als „Bühne" im heuristischen Sinne verstanden und genutzt werden, auf der (und hinter der) die im Hauptteil portraitierten Protagonisten agieren, auf der wir unsere alltäglichen (und auch weniger alltäglichen) Rollen inszenieren und gespiegelt bekommen.[47] Wie diese „Bühne" nun genau be-

47 Die philosophische, sozial- und kulturwissenschaftliche Anlehnung an Modelle der Aufführung ist verbreitet (vgl. Dewey 1987 [1934]; Goffman [10]2011 [1959]; Turner 2009 [1982]; Heimerdinger 2005; Fischer-Lichte 2012; Niem 2015, 94 ff.); daraus abgeleitete Theater- und Schauspiel(er)metaphern sollten aber nicht dahingehend überstrapaziert werden, dass man zu der kurzsichtigen und durchaus problematischen Ansicht gelangt, wir Menschen würden uns gegenseitig ausschließlich etwas vorspielen und uns per se hinter Masken verstecken. Dies trüge uns nicht nur forschungspraktisch schwer zu

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

messen, wie deren „Bühnenbild“ ausgestaltet ist, lässt sich nicht so leicht in einer knappen allgemeingültigen Aussage fassen. Über die Grenzverläufe des konkreten Gebietes, das als Eifel deklariert wird, gibt es unterschiedliche Auffassungen, die vom Standpunkt der jeweiligen Betrachter abhängen.

1.6 Vom Makel zur Marke? Notizen zum Untersuchungsraum Eifel

Legt man geographisch-geologische Kriterien zur Beschreibung der Eifel an, zeigt sich eine mehr als 5 000 Quadratmeter große länderübergreifende Mittelgebirgslandschaft mit Höhenlagen von über 700 Metern und klar benennbaren klimatischen Werten und Bodeneigenschaften; ein Gebiet, das sich von der „niederrheinischen Bördenzone“ im Norden, dem östlichen Rhein- sowie südlichen Moseltal abhebt und im Westen, vereinfacht gesagt, in die belgischen und luxemburgischen Ardennen übergeht (vgl. Fischer 2013a, 12).

Aus originär naturwissenschaftlicher Feder oder dem Blickwinkel der Boden- und Denkmalpflege ließe sich eine Beschreibung sicherlich differenzierter und auch präziser angehen. Unter Umständen könnte dabei allerdings außer Acht geraten, dass sogenannte naturräumliche Grenzziehungen nicht immer mit denen in den Köpfen der Menschen zur Deckung kommen – ganz davon abgesehen, dass auch das, auf was der Terminus „Naturlandschaft“ abzielt, keinesfalls als statisch und „gegeben“ zu verstehen ist, sondern auch, wenn sicherlich in zeitlich eher langsameren Schritten und nicht in Gänze, Menschenwerk darstellt.

Dies ist nun beileibe keine neue Einsicht. Die Entwicklung des Untersuchungsraumes wurde bereits an anderer Stelle komprimiert erörtert (vgl. Schwedt & Schwedt 1995). Doch wäre es billig und darüber hinaus kein Dienst am Leser, es bei ein paar Literaturhinweisen zu belassen. Einige Worte sollten daher gesagt werden.[48]

---

bewältigende metaphysische Probleme ein, sondern beförderte sicherlich auch einen quasi paranoiden Habitus, was unseren zwischenmenschlichen Austausch, und somit auch die empirische Forschung, doch massiv belasten dürfte.

48 Detailliertere Ausführungen zu Strukturen und Prozessen vor dem 19. Jahrhundert spare ich komplett aus. Für eine Gegenwartsstudie wie diese lege ich das Hauptaugenmerk auf die Entwicklungen ab dem beginnenden 19. Jahrhundert, wobei ich auch diesen Zeitraum nur in groben Zügen skizzieren kann. Ein weit gefasster Rückblick würde meines Erachtens die Hinführung aber auch fruchtlos in die Länge ziehen, ist es für das Verständnis der Lebenswelten jener im Hauptteil vorgestellten Personen doch nicht wirklich relevant zu wissen, was sich etwa in der Antike, im Mittelalter oder in der Frühen Neuzeit in der Eifel und Umgebung ereignete. Wer sich für einen historischen Tiefgang interessiert, dem seien als Überblicksdarstellungen die leicht zugänglichen Monographien von Heinz Renn (1994) und Sabine Doering-Manteuffel (1995) empfohlen. Obgleich diese bereits 21 beziehungsweise 22 Jahre alt sind und jeweils unterschiedliche Schwerpunkte setzen, bieten beide Werke immer noch eine fundierte Grundlage, soll es um landes-, wirtschafts- oder sozial-

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

1.6.1 „Hier grunzt Konzert das wilde Schwein“ – Die Eifel als prekäre Peripherie?

Zur Veranschaulichung des bereits zuvor aufgegriffenen Gedankens zur subjektiven Raumwahrnehmung und emotionalen Selbstverortung wird im Falle der Eifel gerne aus einem älteren Gedicht zitiert, mit dem auch der Volkskundler und Sprachforscher Adam Wrede (1875–1960) in seine berühmte, erstmals 1924 erschienene, „Eifeler Volkskunde“ einführte und aus dem hier lediglich zwei Strophen wiedergegeben seien:

„Wohin man ging, wohin man fuhr –
Lag alles ‚an den Grenzen‘ nur.
So grenzenreich war dieses Land,
Daß selbst man es darin nicht fand. […]
Als Gast kehrt hier der Wolf oft ein;
Hier grunzt Konzert das wilde Schwein,
Doch schwur man selbst an jenem Ort,
Die Eifel liege – weit von dort.“ (Wrede [3]1960 [1924], 14)

Möchte man diese Verse als eine Äußerung aus des „Volkes Mund“ verstehen, dann scheint es dem persönlichen Ansehen zur Mitte des 19. Jahrhunderts, aus dieser Zeit stammt nämlich das anonym verfasste Gedicht (vgl. Schwedt & Schwedt 1995, 35), nicht sonderlich zuträglich gewesen sein, als Bewohner „der“ Eifel ausgewiesen zu werden; eine, wie die letzten zitierten Worte suggerieren, anscheinend lebensbedrohliche Ödnis fern von zivilisatorischen Errungenschaften. Zumindest zeichnen die Sätze nicht das Bild einer ruralen Idylle. Als Werbetext für die Eifel empfiehlt sich das Gedicht beileibe nicht.

Inwiefern diese flachsig formulierten Verleugnungs- und Verleumdungszeilen aber tatsächlich den Befindlichkeiten einst lebender Menschen entsprechen mögen, ist im Nachhinein nur schwer zu rekonstruieren, liegen Selbstzeugnisse der damaligen Bevölkerung doch nur vereinzelt als Quellen vor. „Die ländliche Gesellschaft der Eifel“, hält Sabine Doering-Manteuffel zu diesem Punkt fest,

„war über weite Strecken des 19. Jahrhunderts eine illiterare Gesellschaft, der sowohl das Lesen als auch das Schreiben unbekannt war und die auch aus Mangel an Barmitteln keinen Zugang zu gedruckten Informationen hatte […].

---

geschichtliche Entwicklungen seit der Frühgeschichte bis zum Datum des Erscheinens gehen. Was beide Autoren logischerweise nicht leisten können, sind Beschreibungen und Interpretationen der letzten zwei Jahrzehnte. Seit 2013 liegt aber die zweibändige Festschrift des „Eifelvereins“ vor, dessen zweiter Teil etliche Beiträge bietet, die diese Lücke verkleinern. Die genannten Titel sowie ein weiterer Aufsatz zum Thema der gewandelten Landschaftswahrnehmung (vgl. Harzheim 2009/10) bilden die Basis, auf die sich meine Zusammenfassungen und Überlegungen stützen.

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

Eine im bürgerlichen Sinne ungebildete Bevölkerung hinterläßt zwangsläufig wenig schriftliche Primärzeugnisse etwa in Form von Tagebüchern oder von Briefen.“ (Doering-Manteuffel 1995, 232)

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass etliche der bekannteren (und vor allem gedruckten) Landschaftsbeschreibungen bis ins frühe 20. Jahrhundert hinein exklusiv die Wahrnehmungen und Gedanken von Auswärtigen und Durchreisenden widerspiegeln, von deren Stimmungslagen und Motiven die jeweilige Beurteilung geprägt ist (vgl. Harzheim 2009/10, 193).

Dass unter diesen außenstehenden Betrachtern mitunter auch „romantische Seelen“ (Schwedt 1994 [1973], 1) zu finden sind, veranschaulicht folgendes Beispiel: Der nationalstaatlich eingestellte Schriftsteller und Bonner Universitätsprofessor Ernst Moritz Arndt (1769–1860) etwa zeigte sich nach einer Wanderung durch die Eifel vom vermeintlich eigentümlichen „Volkscharakter“ (Wortlaut Adam Wrede) der Bewohner so angetan, dass er in jenen „Volkscharakter“ seine eigenen patriotischen Vorstellungen und Wünsche hineinprojizierte. So fände man „oben in den einsamen Bergen und Wäldern […] bei den meisten Menschen die altdeutschen Grundzüge, Einfalt, Ehrlichkeit, freundliche Gemütlichkeit und Gastlichkeit“ vor (zitiert nach Wrede 1960, 115). Durch Arndts Evokationen, die Wrede als „warm und liebevoll einfühlend“ lobte (Wrede 1960, 115), sah er sich offenkundig dermaßen in eine sehnsüchtige Stimmung versetzt, dass Wrede bei seinen eigenen Ausführungen über „Volksschlag und Volkscharakter“ nicht mit zahlreichen und unverhohlen einseitig positiven Attributen geizte. Der Landeshistoriker Franz Irsigler jedenfalls konnte nach deren Lektüre nicht umhin kommen, diesem ansonsten „sehr verdienstvolle[n], viel gelesene[n] Werk“ zu bescheinigen, es „verkomm[e]“ an besagter Stelle zu „einer fast peinlich berührenden Idylle“ (Irsigler 2013, 46).

In eine ganz andere Kerbe als Arndt hatte dagegen noch knapp 30 Jahre zuvor der Arzt Johann Christian Jonas geschlagen, als er zur Beschreibung seines Wohnortes Monschau und dessen Umlandes am Anfang des 19. Jahrhunderts doch weitaus weniger beschauliche Worte wählte. Jenes Land bezeichnete er in einer privaten Schrift[49] als „ein sehr unangenehmes unfruchtbares, bergichtes“, dessen Boden „schlecht, mager, kalt“ sei (zitiert nach Harzheim 2009/10, 193). In einem ähnlich desaströsen Zustand müssen sich nach Jonas auch die Monschauer Hygiene- und Wohnzustände befunden haben (vgl. Harzheim 2009/10, 194).

Die historische Wirklichkeit mag wie so häufig zwischen den extremen Positionen liegen, in diesem Fall denen von Romantisierung und Prekarisierung. Wie subjektiv Wahrnehmungen und anschließende Einschätzungen aber auch gefärbt sein mögen, ihnen liegen doch stets Erfahrungen mit konkreten Reaktionen auf mit-

49 Die Quelle wurde, soviel ich weiß, bislang nicht ediert. Gabriele Harzheim konnte aber auf eine privat transkribierte Fassung des Originals zurückgreifen. Ich selbst habe diese Abschrift nicht eingesehen und zitiere wiederum aus Harzheims Aufsatz.

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

tel- und langfristige Entwicklungen zugrunde. Johann Christian Jonas etwa lebte und arbeitete in einer Stadt, die sich, wie nicht wenige linksrheinische Gebiete zu Beginn des 19. Jahrhunderts, von den sozialen und wirtschaftlichen Reformen durch die neue französische Verwaltung Wohlstand und Fortschritt erhofft hatte. Doch Monschaus (beziehungsweise Montjoies) wichtigster und in der Frühen Neuzeit international renommierter Wirtschaftszweig, die (Fein-)Tuchherstellung, befand sich zur Zeit der hier zitierten Beschreibung in einem nicht mehr aufzuhaltenden Niedergang, dessen Dynamik auch die anderen Bereiche des gemeinschaftlichen Lebens, wie Jonas eindrücklich festhielt, peu à peu zu erfassen begann. Anders als etwa die Eisen- oder Kupferverarbeitung in anderen Teilen der nördlichen Eifel konnte sich die Monschauer Textilfabrikation in der veränderten Wirtschaftssituation nach 1794 nicht länger behaupten – zu groß war die Konkurrenz aus dem französischen Inland, zu klein war der regional verfügbare Absatzmarkt durch die Zollgrenze zu rechtsrheinischen Gebieten geworden (vgl. Winter 1965, 88 ff.).

Aber nicht nur die Entwicklungen in Monschau zeigten den zeitgenössischen Beobachtern die weitreichenden Probleme eines natürlichen „Ungunstraumes“ einerseits (vgl. Wiegelmann 1958) sowie einer mangelhaften Infrastruktur andererseits auf, die auch nach dem Wiener Kongress und neuer Verwaltungszugehörigkeit zu Preußen ab 1815 nur wenig verbessert werden konnten: Es fehlte weiterhin an nutzbaren West-Ost- und, wenn auch im Vergleich weniger dringlichen, Nord-Süd-Verbindungen. Es bestand somit keine effektive Anbindung an die Rheinschiene, d. h. an die wirtschaftliche „Hauptschlagader“ der Region (vgl. Doering-Manteuffel 1995, 30). Auf die absatzbedürftige Binnenindustrie und das Gewerbe – welches naturgemäß weniger von Bodenbeschaffenheiten und Klima abhängig war – wirkte sich dies nachteilig aus. Für eine Landwirtschaft indes, die wie noch bis in das frühe 20. Jahrhundert als reine Subsistenzwirtschaft betrieben wurde (vgl. Burggraaff & Kleefeld 2013, 250), sind weitführende Transportwege nur von geringer Bedeutung. Im Gegensatz zu den vorher erwähnten Wirtschaftszweigen war die am familiären Eigenbedarf orientierte Erzeugung nicht auf die Erwirtschaftung und den anschließenden Transport von Überschüssen, nicht auf eine gezielte Produktion von Gütern für auswärtige Märkte ausgerichtet (vgl. Doering-Manteuffel 1995, 61).[50]

Wie sehr das bäuerliche Leben – und die daran gekoppelte Existenz der Tagelöhner – in einer Region mit mehrheitlich wenig fruchtbaren Böden, hohen Niederschlagswerten, kühlem Klima und häufigen Nacht- und Spätfrösten von milden Frühlings- und Sommermonaten abhängig war, zeigte sich in besonders drastischer Weise immer dann, wenn eben diese, wie etwa Mitte 1816, ausblieben – und mit ihnen ein überlebensnotwendiger Ernteertrag. Die daraus resultierenden Hungersnöte während der Wintermonate 1816/17 veranlassten die preußische Bürokratie, wenn

50 Der Naturalientausch war zwar eine gängige Praktik, fällt bei diesem Punkt der Betrachtung aber nicht weiter ins Gewicht.

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

sie auch spät reagierte, zu Notversorgungen der Eifeler Bevölkerung mit auswärtigem Getreide (vgl. Doering-Manteuffel 1995, 61 f.; Scharte 2010, 38 f.).

Dieser Einschnitt kann auch auf kognitiver Ebene gar nicht überschätzt werden, prägte er doch das beharrliche Bild der Eifel als prekäre Peripherie (Stichwort: „Preußisch-Sibirien"), welches sowohl im ganzen weiteren 19. Jahrhundert als auch noch bis in die 1970er-Jahre zur Außendarstellung zitiert wurde (vgl. Fehn 2013). Ein in der Frühen Neuzeit durchaus noch „innovativer Wirtschaftsraum"[51] (Doering-Manteuffel 1995, 12) geriet in der Mehrheitswahrnehmung zu einem wirtschaftlichen Notstandsgebiet. Den Vertretern der Bonner Kulturraumforschung erschien die Eifel mit Verweis auf ungünstige Kommunikationswege zu urbanen Innovationszentren dann auch als ein „Reliktgebiet aller Abschattungen" (Frings [2]1966 [1926], 154).

Mit Rückbezug auf den eingangs gebrachten Gedichtauszug scheint es nun leichter nachvollziehbar, dass niemand mit dem schambesetzen „Stigma" der Rückständigkeit (Doering-Manteuffel 1995, 230) freiwillig gezeichnet sein wollte. Es sei allerdings relativierend angemerkt, dass die negative Konnotation der Eifel kein Sonderfall gewesen ist, sondern auch andere ländliche Gebiete zur krassen Abgrenzung von städtischen (ergo: als fortschrittlich empfundenen) mit pejorativen Zuschreibungen bedacht wurden. So firmierten etwa der Hunsrück, in der zeitgenössischen Wahrnehmung gegenüber der Eifel als noch ärmlicher eingestuft, unter dem Namen „deutsches Sibirien" und das Meisenheimer Bergland im heutigen Landkreis Bad Kreuznach etwa unter der Bezeichnung „Distrikt in China" (vgl. Schwedt & Schwedt 1995, 36).

Aber sicherlich wäre es einseitig und auch unangemessen, diesem Aspekt die größte Aufmerksamkeit zukommen zu lassen, waren es selbstverständlich die realen existenziellen Nöte vor Ort, die viele Menschen letztlich den Entschluss fassen ließen, Eigentum und ein vertrautes Umfeld aufzugeben, in der Hoffnung, anderswo eine bessere Zukunft finden und sich dort niederlassen zu können.

Missernten mit katastrophalen Auswirkungen wiederholten sich auch nach 1817, wie etwa in kurzer Abfolge 1843 und 1845. Nun verhungerten die Betroffenen während dieser zwei letzten Daten aufgrund „zahlreicher Verbesserungen der landwirtschaftlichen Techniken insbesondere seit dem 18. Jahrhundert […] nicht mehr unmittelbar, aber der Mangel führte zu Erkrankungen, kostete die ohnehin Schwachen das Leben und ließ die Sterblichkeit deutlich ansteigen" (Fischer 2013b, 68).

---

51 „Bis zu den Tagen der Französischen Revolution beherrschten weltliche und geistliche Mächte die vielen Territorien des Eifelraumes und entfalteten in Klöstern, Burgen und Schlössern einen Lebensstil, der sich durchaus mit zeitgenössischen Ansprüchen andernorts messen konnte. Seit dem hohen Mittelalter hatten überall im Land Reitwerke die Wirtschaft befördert, denn Eisenerze, Holzkohle und Wasserkraft standen in ausreichendem Maße zur Verfügung, und zudem waren die Tuchmacher des Monschauer Landes auf der Leipziger Messe ebenso vertreten wie auf den Märkten von Paris. Handel und Gewerbe blühten, und die Eifel kann, was die frühe Neuzeit betrifft, als ein innovativer Wirtschaftsraum angesehen werden" (Doering-Manteuffel 1995, 12).

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

Die Ausweitung der Verkehrs- und Handelswege setzte zwar sukzessive ein, begünstigte aber gleichzeitig auch die Einfuhr von preiswerteren ausländischen Waren, was wiederum zur Folge hatte, „dass zahlreiche Eifeler Hütten, Hämmer, Erzgruben und Kohlenmeiler ganz oder teilweise schließen mussten und […] gleichzeitig die Nebenerwerbsmöglichkeiten für zehntausende Eifelbewohner wegfielen" (Graafen 2013, 279). Angesichts solch bedrohlicher Szenarien versprach der industrielle Aufschwung in den umliegenden Städten eine im Vergleich sichere Existenzgrundlage, so dass viele, vor allem jüngere, Menschen zwischen den Jahren 1840 und 1871 die Eifel verließen.[52] Zur historischen Bevölkerungsentwicklung, auf die sich auch für den Untersuchungsraum ab 1830 die sogenannte „demographische Revolution" auswirkte, haben Elke und Herbert Schwedt festgehalten:

> „Der erwähnte Bevölkerungsschub wirkte sich wohl nur temporär drastisch aus, weil Aus- und Abwanderungswellen von beträchtlichem Ausmaß den Druck minderten; diese Wanderungen wiederum führten wegen hoher Geburtenüberschüsse nicht zu Entleerungseffekten. […] Dazu kam in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts die Abwanderung in die Industriereviere. Zwischen 1871 und 1905 lagen die Wanderungsverluste bei 7,3 in der Eifel, im Hunsrück bei 7,1 und im Westerwald bei 4,7%." (Schwedt & Schwedt 1995, 38)

Galt die Eifel zusammengefasst also zur beschriebenen Zeit als problematische und auf staatliche Unterstützung angewiesene Region mit zum Großteil bevölkerungsarmen Orten (vgl. Fehn 2013, 49 ff.), wurden weitflächige Bemühungen zu einem Imagewandel vorgenommen.

1.6.2 Geburt einer Tourismusregion

Zwar kann die Eifel heutzutage wohl nicht länger als ein primär landwirtschaftlich aktiver Raum bezeichnet werden (vgl. Burggraaf & Kleefeld 2013, 254) – die Agrarproduktion wird, von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen, fast ausschließlich als Nebenerwerb betrieben, viele der noch bestehenden Flächen werden an externe Nutzer z. B. als Weideland für Hobbytierhalter verpachtet –, aber das äußere Erscheinungsbild ist immer noch durch parzellierte Äcker und Wiesen sowie kleinere, jedoch kompakte Forstflächen geprägt. Auf viele Städter, etwa aus dem Bonner und Kölner Raum, mag

52 Ab- und vor allem Auswanderungsbewegungen, das heißt die Übersiedlung in andere, zum Teil außereuropäische, Länder wie etwa den USA – oder im Falle der Eifel für kurze Zeit auch Brasilien –, sind für das Rheinland quellentechnisch gut belegt. Vor allem die bereits erwähnte Hungerkrise von 1817 „führte […] in Deutschland zur ersten großen Auswanderungswelle des 19. Jahrhunderts. Insgesamt verließen zwischen 1815 und 1914 etwa 5,5 Millionen Deutsche ihre Heimat in Richtung Amerika" (Hirschfelder 2000, 155). Auf archivalischer Grundlage lässt sich zeigen, dass die Zahl der Ab- respektive Auswanderungen in der Zeitspanne zwischen 1840 und 1871 doppelt so hoch war wie der Wert der absoluten Bevölkerungszunahme (vgl. Graafen 2013, 280 f.).

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

die Eifel auch heutzutage noch als lebensweltlicher Widerpart wirken – durch die Anstrengungen der hiesigen Tourismusbranche allerdings nun nicht länger mehrheitlich als ein negativ besetzter, sondern häufig als ein geadelter Gegenentwurf, gar von einer „Grünen Lunge“ des Rheinlandes ist die Rede (vgl. Fehn 2013, 58).

Entdeckten im 19. Jahrhundert ausschließlich Auswärtige ihre Affinität zum beschriebenen Mittelgebirge, im Stile einer gewissen „Eifelromantik“, so sind es heutzutage auch größere Teile der einheimischen Bevölkerung, die sich mit ihrer Wohnregion positiv identifizieren. Wollte noch, zugespitzt formuliert, vor 100 Jahren niemand zur Eifel gehören, hat sich die Binneneinstellung spürbar gewandelt beziehungsweise ist dies das Bild, welches in hiesigen Wochenblättern und populären Eigendarstellungen gezeichnet wird – wie etwa exemplarisch in dem 2011 erschienenen Eifel-Beitrag zur Reisereihe „Gebrauchsanweisung für …“ des Piper-Verlages. Diesen Teil trug der populäre Regionalkrimi-Autor Jacques Berndorf (*1936), mit bürgerlichem Namen Michael Preute, bei. Den launig, also ganz im Stile seiner Romane, geschriebenen Reiseführer bekam ich selbst kurze Zeit nach unserem Umzug von Bonn in die Eifel im Sommer 2012 von einem gleichaltrigen Nachbarn geschenkt.

Berndorfs Überblick ist vor allem dahingehend für den volkskundlichen Leser interessant, da der Autor die geläufigen Klischees über Land und Leute kennt, ihnen aber mit einer gehörigen Portion Selbstironie die denunziatorische Schärfe nimmt, mit ihnen spielt, sie gegen ihre Konstrukteure wendet und somit jeglicher Diffamierung von vornherein das Wasser abzugraben versucht. Damit der Leser einen Eindruck von diesem rhetorischen Kniff bekommen kann, möchte ich zwei längere, aber eben auch instruktive Auszüge wiedergeben.

Im Vorwort seiner dezidiert als „Liebesgeschichte“ (Berndorf [3]2011, 9) ausgewiesenen Darstellung schreibt der in den 1980er-Jahren aus der Stadt aufs Land[53] gezogene Autor in solidarischer – und unzweifelhaft stereotypisierender – Diktion:

> „Nun kann ich die Eifel auch mit einem Begriff umreißen, der schon zu Zeiten meines Urgroßvaters ein großes Gähnen auslöste. Die Eifel ist ein Mittelgebirge, eine richtig miese, popelige, kleinkarierte deutsche Mittelgebirgslandschaft, schlimmer noch: Die Eifel ist Teil des rheinischen Schiefergebirges. Für mich grenzt das an eine Beleidigung, denn ich weiß ja, dass ich am Arsch der Welt wohne. Aber ich weiß auch: Es handelt sich definitiv um den weitaus schönsten Arsch. Kommen wir zu den Menschen. Ein gewisser Publius Cornelius Tacitus (55–120 n. Chr.) soll notiert haben, hier hausten kleinwüchsige, hinterlistige Bergvölker, wobei nicht eindeutig ist, ob er damals die Eifler meinte oder die Leute im Hunsrück, weit jenseits der Mosel.“ (Berndorf 2011, 14)

Über „die Eifler“ weiß Berndorf dann Folgendes zu berichten:

53 Nach journalistischer Tätigkeit und einem Alkoholentzug zog der gebürtige Duisburger 1984 von München in den kleinen Eifelort Berndorf, nach dem sich Michael Preute später benannte.

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

„Immer wieder haben kluge Schreiberlinge festgestellt, dass der Menschenschlag hier nicht eindeutig ist, will sagen, wir sind eine wilde Mischung. Aber was für eine! Wir zählen römische Legionäre, springlebendige Kelten, aufbrausende, aber lernwillige Franken zu unseren Ahnen – bestes Erbgut also. […] Wie zum Teufel mache ich Ihnen klar, wie der gemeine Eifler sich darstellt? Vielleicht mit einem kleinen Scherz. Kommt ein Pärchen aus Hamburg in die Eifel und sieht eine Sommerwiese mit hüfthohem Gras, ein überwältigendes Blumenmeer. Sie halten an, sie klettern über den Zaun, sie lassen sich wonnetrunken in des Lebens goldene Vielfalt sinken, sie ergehen sich in stark erotischen Vorbereitungen. Das sieht der Eifelbauer, den sie übersehen haben. Dem schwillt der Kamm, und er brüllt los: ‚Ihr Arschlöcher, ihr blöden Heinis, ihr Vierfruchtmarmelade, ihr selten dämlichen Touristen. Ihr zertrampelt meine Wiese, ihr seid bekloppt, euch mach ich Beine, ich …' Das Pärchen richtet sich auf, erstarrt im Grünen, wird schamviolett. Die Frau stottert: ‚Wir … wir wussten ja nicht …' – ‚Genau!', nickt der Bauer. ‚Deswegen sage ich es euch ja im Guten.' Wie Sie jetzt also wissen, ist der gemeine Eifler huldvoll und liebenswürdig, liebt Touristen über alle Maßen, lebt gottesfürchtig und seinen Oberen untertan". (Berndorf 2011, 14 f.)

Plötzlich sind die Menschen aus der Großstadt die Einfältigen, der Autochthone, hier natürlich prototypisch – aber wie gesehen mittlerweile anachronistisch – als Bauer ins Feld geführt, weiß dem Leser durch seine bodenständige Art – er braucht keine „Vierfruchtmarmelade" – ein Schmunzeln abzugewinnen. „Der Eifler" erscheint nicht als retardierter Hinterwäldler, sondern als Provokateur voller Schläue.

Berndorfs Text steht am derzeitigen Ende einer Entwicklung, die vor mehr als 100 Jahren einzusetzen begann. Das Fundament für diesen Umschwung hin zu Bemühungen, die touristische Attraktivität zu fördern, wurde im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts gelegt. In den 1820er-Jahren setzte das Phänomen des bürgerlichen Tourismus ein, der romantische Zeitgeist bedingte, wie in Kapitel 1.3.2 im Kontext der Schamanenrezeption bereits angerissen, die ästhetische und philosophische Aufwertung der Natur; in unserem Fall: des Rheins und des Rheintals. Durch zahlreiche Werke von internationalen Literaten erfuhr diese Region eine Popularisierung und Etablierung als begehrter Ausflugsort des „bürgerliche[n] Reisens im 19. Jahrhundert" (Prein 2005).[54]

Das Rückgrat dieser Entwicklung insgesamt bildete vor allem die Mechanisierung der Mobilität, wie etwa die Eröffnung der Eisenbahnstrecke „Cöln-Bonn" im Jahr 1844 (vgl. Höroldt 1989, 115; Kemp 1990, 203 ff.). Die Begeisterung für das Rheintal zog zahlungskräftige Reisende in die Ortschaften entlang des Flusses – jedoch nur äußerst selten ins Innere des westlich gelegenen Gebirges. Dies änderte

54 Mehrheitlich waren es Bewohner der britischen Insel, welche die Rheingebiete bereisten. Ihnen galt etwa George Gordon („Lord") Byrons Erzählung „Childe Harold's Pilgrimage" (1812–1818) als Anregung und Orientierungshilfe gleichermaßen (vgl. Schloßmacher 1998, 276 ff.).

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.

sich, wenn auch nicht fundamental, mit der Vollendung der Strecke zwischen Köln und Trier 1871 (vgl. Renn 1994, 143 ff.).

In dieser Zeit kamen lokale „Verschönerungsvereine“ auf, die sich den Ausbau örtlicher Wegstrecken zur Aufgabe machten. Die Weichen für einen Strukturwandel waren bereitet, nun musste die „Korrektur“ des in den Köpfen der meisten Zeitgenossen verankerten Bildes der Eifel als unattraktives Hinterland erfolgen. Zur treibenden Kraft avancierte der 1888 vom städtischen Bürgertum gegründete „Eifelverein“ – dessen heutige Hauptgeschäftsstelle, nebenbei bemerkt, sich in Düren befindet und somit nach streng „naturräumlicher“ Sichtweise pikanterweise überhaupt nicht in der Eifel (vgl. Wensky 2013, 154).

Nach zehnjährigem Bestehen forcierte der „Eifelverein“ dann seine Bemühungen um eine touristische „Wertsteigerung“ und konnte sich dabei sowohl an Erfolgsrezepten des Rheintourismus als auch an bereits laufenden Werbekampagnen, die auf andere ländliche Gebiete wie Taunus oder Hochsauerland zugeschnitten waren, orientieren. „Die Werbestrategen des Eifelvereins waren gebildete Menschen, die am Beispiel der Rheinromantik verstanden hatten, dass die Schaffung von Mythen eine wichtige Voraussetzung für Erfolge im Tourismus ist“ (Haffke & Knöchel 2013, 227 f.). In diesem Zusammenhang wurde vonseiten der Forschung bereits darauf aufmerksam gemacht, dass die Verlautbarungen des vereinseigenen Publikationsorgans, die Zeitschrift „Die Eifel“, im Sinne verlässlicher historischer Darstellungen mit Vorsicht zu genießen sind, da sie doch zu Teilen nicht frei seien von tendenziösen Schönfärbereien (vgl. Döring 2013, 112).[55] In jener Formierungszeit wurde die Eifel von ihren auswärtigen Kümmerern jedenfalls als „Gegenwelt der Industrie“ (Haffke & Knöchel 2013, 229) aufgebaut und der ländliche Alltag nach bürgerlicher Vorstellung von einer „bäuerlichen Kultur“ zu einer, von der sozialen Realität aber oftmals entfernten, Idylle stilisiert.

Dass solche Kontrastfolien auch heutzutage noch öffentlich aufgespannt werden, zeigt schon ein kursorischer Blick in den Blätterwald: So heißt es beispielsweise im Programmteil „Gesund & Leben“ der Apothekenzeitschrift „LINDA“ zur TV-Dokumentation „Brodelnde Eifel“ kurz und einladend: Die Eifel „gilt als eine der schönsten Landschaften Deutschlands, Millionen Menschen aus den Ballungsgebieten Nordrhein-Westfalens schätzen sie als Naherholungsgebiet“ (LINDA magazin 2015, 26). Auch der bereits zitierte Jacques Berndorf schlägt ähnlich euphorische Töne an: „Wir hausen keineswegs auf einer Verlängerung des Schiefergebirges, sondern vielmehr in einer der schönsten Landschaften Deutschlands. Sie sollten den Herbst in unseren endlosen Wäldern erleben, und sie können Vermont vergessen“ (Berndorf 2011, 16). Ein Blick in die Statistiken scheint die Einschätzungen der beiden Beispiele zu bestätigen: Die Eifel (inklusive Ahrtal) ist

55 Diese Eigenschaft macht sie aber als Forschungsgegenstand wiederum für die Frage interessant, wie und warum bestimmte Klischees überhaupt übernommen oder gar konstruiert werden.

© Waxmann Verlag GmbH. Nur für den privaten Gebrauch.